

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, П. Аршанбо (Франція), С. С. Безобразова, Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Франка Гавена, (Америка), М. Георгиевскаго, Н. Н. Глубоковскаго, В. Григневичъ, Л. А. Зандера, В. В. Звѣнковскаго, отца А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепидина, С. Кавертца, (Америка), Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, И. Логовскаго, Ф. Лива (Базель), Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), П. И. Новгородцева (†), прот. Нахимовъ (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, А. М. Ремизова, Д. Ремейко, Ю. Сазоновой, Е. Скобцовой, И. Смолича, В. Сперанскаго, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эррэнберга (Германія), отца Г. Цебрикова, кн. Д. Шаховскаго (Іеромонаха Іоанна).

Адресъ редакціи и конторы:
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 19-го номера: долл. 0,60.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 21.

АПРѢЛЬ 1930

№ 21.

ОГЛАВЛЕНІЕ:

	стр.
1. Протоіерей С. Булгаковъ. — Евхаристическій догматъ (окончаніе)	3
2. Н. Бердяевъ. — Изъ этюдовъ о Я. Беме. Этюдъ II. Ученіе о Софіи и андрогинѣ. Я. Беме и русскія софіологи-ческія теченія	34
3. Б. Вышеславцевъ. — Внушеніе и религія	63
4. Ю. Сазонова. — Религіозныя исканія въ отраженіи совѣт-ской литературы	76
5. Н. Бердяевъ. — Памяти кн. Г. Н. Трубецкаго	94
6. Новыя книги: С. Безобразовъ. — Книга о семи печат-яхъ (новая литература объ апокалипсисѣ); Б. Чижев-скій. — Я. Беме въ Россіи. Blüth. Христіанскій пром-тей	97

ЕВХАРИСТИЧЕСКІЙ ДОГМАТЪ.

(Окончаніе)*)

Господь совершилъ Тайную Вечерю въ дни Своего земного служенія и причастилъ учениковъ Своихъ въ хлѣбъ и винъ тѣломъ и кровію Своею, причемъ какъ Его тѣло и кровь, такъ и хлѣбъ, и вино принадлежали этому міру. И таинственнымъ былъ здѣсь образъ преложенія хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господа, которое совершилось не обычнымъ путемъ, т. е. черезъ вкушеніе ихъ Господомъ (на это обычное и, такъ сказать, естественное преложеніе, и указуютъ свв. Григорій Нисскій и Іоаннъ Дамаскинъ), но словомъ Господнимъ: «сіе... есть». И причащеніе установлено было Господомъ не только для Тайной Вечери, когда Онъ самъ еще пребывалъ въ мірѣ, но на всѣ времена, «дондеже прійдетъ» (I Кор. II, 26). Можно сказать болѣе опредѣленно, что оно установлено именно для того времени, когда Господь удалится изъ міра чрезъ Вознесеніе, а, слѣдовательно, тѣла и крови Его уже въ мірѣ не будетъ. Тѣмъ не менѣе причащеніе для сыновъ земли, попрежнему, какъ и на Тайной Вечери, должно имѣть «матеріей» вещество этого міра, въ частности хлѣбъ и вино. И Господь устанавливаетъ совершеніе таинства, не взирая на Свое удаленіе изъ міра, въ земномъ веществѣ, —

*) См. «Путь», 1930 № 1.

хлѣбъ и винъ, не смотря на то, что Вознесшійся самъ уже не вкушаетъ земного вещества въ пищу и не прелагаетъ его чрезъ вкушеніе въ тѣло и кровь Свою. Однако Господь сохраняетъ Свою связь съ міромъ и власть надъ нимъ. Эту власть Господь явилъ уже по воскресеніи, когда вкушалъ (и конечно, не призрачно) пищу предъ Своими учениками, очевидно, тѣмъ самымъ дѣлая ее Своимъ тѣломъ, хотя въ данномъ случаѣ и не въ цѣляхъ причащенія. (Подобное же значеніе имѣетъ и та осязательность, которую Господь давалъ Своему прославленному тѣлу, когда показывалъ ученикамъ Свои руки и ноги и давалъ ап. Ѳомѣ коснуться ранъ Своихъ.*). И эта власть надъ веществомъ міра сохраняется, конечно, и въ Вознесеніи. Вознесшееся тѣло Господа, прославленное и духовное, само по себѣ, конечно, свободно отъ «земли», отъ вещества этого міра, но оно сохраняетъ

*) При этомъ не можетъ и возникнуть вопросъ, занимающій католическое богословіе: имѣемъ ли мы здѣсь *adductio*, т. е. распространеніе, какъ бы увеличеніе (*augmentatio*) тѣла Господня за собственные его предѣлы. При этой постановкѣ вопроса сравнивается различное и складывается несоизмѣримое (премѣрное и духовное, нераздѣльное и цѣлостное тѣло и образъ его же вещественнаго явленія). Также неумѣстно и дальнѣйшее католическое мудрованіе о томъ, что *totus Christus*, со всѣми частями Своего тѣла, присутствуетъ въ гостіи. Самое это различеніе частей и овеществленіе тѣлеснаго образа совершенно непримѣнимо здѣсь, гдѣ рѣчь идетъ о явленіи тѣла и клови, тѣлесности Христовой, на землѣ, въ земномъ веществѣ. Тутъ умѣстно говорить о тѣлѣ (и крови) лишь какъ о тѣлесности вообще, подобно тому, какъ при естественномъ вкушеніи пищи, она входя въ тѣло, становится его составною частью вообще, и довольствуясь этимъ, мы уже не пытаемся далѣе установить въ какую часть человѣческаго организма преобразовалась каждая частица пищи. Поэтому же должно быть совершенно отвергнуто чувственно-матеріалистическое представленіе о *totus integer Christus*, присутствующемъ, хотя бы и только *substantialiter*, какъ бы въ сложеномъ видѣ въ гостіи. Итакъ, каждая частица хлѣба и вина, преложенная въ гѣло и кровь Христову, цѣлостно являетъ Его тѣлесность, а, слѣдов., въ ней присутствуетъ Господь. Близкое къ этому пониманіе выражено Росмини (которое и было осуждено Ватиканомъ: Denziger 1919, 1920). Росмини пользуется именно святоотеческимъ образомъ превращенія пищи въ тѣло, видя въ *transubstantiatio*, что «Христосъ дѣлаетъ (дары) мѣстомъ Своего чувствующаго начала и оживляетъ Своею жизнью»).

силу являть себя чрезъ это послѣднее, и оно тѣмъ самымъ становится тѣломъ и кровію Господа.*)

Установленіе Евхаристіи во время пребыванія Господа въ мірѣ связываетъ ея свершеніе съ хлѣбомъ и виномъ, какъ веществами этого міра. Господь силою духовнаго Своего тѣла дѣлаетъ ихъ воистину Своими тѣломъ и кровію. Хлѣбъ и вино, по слову Господа, *суть* самое тѣло и кровь Христовы, и это отождествленіе не подлежитъ никакому ограниченію сомнѣнія и перетолкованія. Здѣсь нельзя различать субстанцію, которая якобы преложилась, и акциденціи, которыя не преложились, но остались самими собою. Хлѣбъ и вино совершенно и всецѣло, безъ всякихъ ограниченій, становятся спасительными тѣломъ и кровію. И однако, прелагаются именно хлѣбъ и вино, т. е. не безкачественное, отвлеченное вещество этого міра («земля»), какового вообще и не существуетъ, но окачествованный, опредѣленный родъ этого вещества, именно хлѣбъ и вино, которые, какъ вещества этого міра, остаются безъ всякаго измѣненія, однако принадлежать уже не себѣ и не этому міру, но духовному прославленному тѣлу Христову. Вся проблематика теоріи *transsubstantiatio*, совершенно чуждая нераздѣленной Церкви, протекаетъ не изъ трудности принять *преложеніе* мірового вещества въ сверхмірное бытіе, но объяснить превращеніе одного вещества въ другое, въ предѣлахъ бытія мірового. Но *превращенія* никакого и не происходитъ, и для него вовсе нѣтъ мѣста, п. ч. превращаться могутъ различныя вещи одного и того же природнаго міра, а не принад-

*) Надо по этому поводу замѣтить, что духовное тѣло не есть абстрактное тѣло вообще, но вполне индивидуальное, которое содержитъ въ себѣ опредѣленную форму, хотя бы и столь универсальную, какъ тѣло Господа. И въ этомъ смыслѣ Его воскршее и вознесшееся, одесную Отца пребывающее тѣло, есть Его личное тѣло, какое Онъ имѣлъ въ дни Своего земного существованія, и оно несетъ слѣды спасительной крестной страсти.

лежащія разнымъ областямъ бытія. Послѣднія же могутъ лишь *прелagаться* одна въ другую, сохраняя при этомъ въ своей области собственный образъ бытія. Тѣло Христово, являясь въ хлѣбѣ и винѣ, не перестаетъ быть духовнымъ тѣломъ, пребывающимъ *надъ* этимъ міромъ. И хлѣбъ и вино, становясь Христовыми тѣломъ и кровію, принадлежащимъ уже Его премірной, прославленной тѣлесности, не теряютъ своего бытія въ этомъ мірѣ, потому что иначе упразднялось бы и самое преложеніе *μεταβολή*, которое требуетъ наличія одинаково и *terminus a quo* и *terminus ad quem*. Хлѣбъ и вино въ этомъ мірѣ и для жизни этого міра пребываютъ хлѣбомъ и виномъ, преложеніе ихъ есть не физическое, но метафизическое, оно запредѣльно этому міру. Для него оно просто не существуетъ, почему св. дары и послѣ преложенія сохраняютъ всѣ свойства природнаго вещества. Но эти вещества *непосредственно, какъ таковыя, безъ всякаго превращенія*, становятся тѣлесностью Христовой. Преложеніе имѣетъ въ виду не физическое превращеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь чрезъ физико-химическій процессъ. Католическая *transsubstantiatio* хочетъ объяснить, почему этого не происходитъ, извиняя отсутствіе чуда естественнаго превращенія. Но такое пониманіе *преложенія* уничижаетъ таинство и извращаетъ его смыслъ. Послѣдній состоитъ не въ томъ, что вѣрующіе вкушаютъ частицу тѣла и крови въ натуральномъ видѣ, но причащаются единой и нераздѣльной тѣлесности Господа, соединяясь съ Нимъ тѣлесно, а чрезъ это и духовно. Мы вовсе не могли бы причащаться *духовнаго* прославленнаго тѣла и крови Господа, если бы Онъ не сдѣлалъ для насъ въ таинствѣ Своей тѣлесности вещественною. Вкушая пищу предъ учениками, Господь явилъ вещество этого міра соединимымъ съ Его прославленнымъ тѣломъ; въ таинствѣ же, наоборотъ. Онъ даетъ Се-

бя вкушать, соединяясь съ веществомъ этого міра. Имѣя въ виду смыслъ и силу преложенія, не только можно сказать, что хлѣбъ и вино суть тѣло и кровь Христовы, но и наоборотъ, что тѣло и кровь Христовы въ таинствѣ суть хлѣбъ и вино. Поэтому въ литургіи св. Василія Великаго (какъ и у ап. Павла) уже освященные дары называются по прежнему хлѣбомъ и виномъ. *Никакого превращенія не требуется для преложенія*, потому что по волѣ Божіей въ этомъ мірѣ, въ данномъ мѣстѣ, на данномъ алтарѣ тѣло и кровь Христовы и суть эти хлѣбъ и вино, такъ, какъ они суть, и имъ ни во что для этого не нужно превращаться, наоборотъ, слѣдуетъ именно сохранить свое естество, съ уничтоженіемъ котораго теряетъ силу и таинство. Такое соотношеніе лучше всего выражено въ приведенныхъ уже словахъ св. Иринея, еп. Ліонскаго, о томъ, что въ Евхаристіи соединяется пища небесная и пища земная (см. выше). Не всякое вещество можетъ быть пищей, но лишь опредѣленное. Евхаристическое вещество, хлѣбъ и вино — вкушаемы, а въ нихъ вкушается и духовное тѣло Христа, ихъ въ себя принявшее и въ этомъ смыслѣ съ ними отождествившееся. При этомъ совершенно отпадаютъ, какъ нечестивые и недомысленные, вопросы о томъ, весь ли (integer) Христосъ со всѣми Своими частями тѣла присутствуетъ въ св. таинствѣ.

Рѣшающее значеніе здѣсь имѣетъ то, что хлѣбъ и вино вообще *принадлежатъ* къ тѣлу Христову, духовному и прославленному, представляютъ въ мірѣ сущую тѣлесность премірнаго тѣла.

Однако остается еще различность и раздѣльность тѣла и крови Христовыхъ. Не противорѣчитъ ли это тому, что мы говоримъ, возражая противъ евхаристической фізіологіи въ латинствѣ? Раздѣльность тѣла и крови въ причащеніи, установленная Господомъ, имѣетъ прежде всего значеніе для евхаристіи, *какъ жертвы*, воспроизводящей голгоф-

скую смерть. Разъятіе и раздѣленіе тѣла и крови, посмертное ея изліяніе на крестѣ, означаетъ жертвенную смерть, приеѣмлемую Агнцемъ Божіимъ за грѣхи міра. Поэтому въ Евхаристіи, насколько она *есть* жертва, *должно* быть это раздѣленіе. И это раздѣленіе восполняется *новымъ соединеніемъ* тѣла и крови (въ восточной литургіи это выражается въ опущеніи частицы «ІС» въ св. потиръ со словами: «исполненіе Духа Св.», а далѣе въ опущеніи частицъ для причащенія или въ напоеніи кровію запаснаго Агнца и вообще запасныхъ даровъ). Это соединеніе соотвѣтствуетъ воскресенію Господа Духомъ Св., и вѣрующимъ преподается тѣло Христово не мертвое во гробѣ, и кровь Христова, не изліявшаяся послѣ смерти, но тѣло съ кровію, хотя и прошедшее черезъ это жертвенное, смертное раздѣленіе, чрезъ смерть, но воскресшее, прославленное, духовное.

Различеніе и соединеніе тѣла и крови Христовыхъ не имѣютъ поэтому значенія противоположенія и вмѣстѣ соположенія твердыхъ и жидкихъ частей тѣла, но означаютъ его путь изъ земной жизни чрезъ смерть къ воскресенію. Тѣло и кровь въ раздѣльности—это еще не жизнетворное, хотя и жизнеспособное вещество, которое въ соединеніи образуетъ тѣло. Этому пониманію соотвѣтствуетъ и библейское словоупотребленіе. Кровь имѣетъ въ Библии особое сакральное значеніе. Въ законѣ жертвъ изліяніе крови, иногда и кропленіе кровію, помазаніе ею имѣетъ освятительную, очистительную и вообще совершительную силу, которая не свойственна мясу. И соотвѣтственно этому священному значенію крови Богъ строжайше запрещаетъ Ною и потомству его вкушеніе крови: Быт. 9,4 и это же запрещеніе имѣется въ законѣ Моисеевомъ: Лев. 3, 17, 7,26-7, 17,14, Втор. 12,16-23 15,23. Это мотивируется тѣмъ, что кровь *есть* душа плоти:

«Только плоти съ душою ея, съ кровію ея, не ѣшьте» (Быт. 9,4).

«Ибо душа всякаго тѣла есть кровь его, она душа его». (Лев. 17,14),

«Кровь есть душа, не ѣшь души вмѣстѣ съ мясомъ» (Втор. 17,14).

Итакъ, кровь есть «душа», жизнь тѣла, имѣющая вещественный субстратъ въ крови. Соотвѣтственно этому въ Новомъ Завѣтѣ, въ Евангеліяхъ и Апостольскихъ Посланіяхъ, обычно говорится объ искупительной жертвѣ Спасителя, какъ объ изліяніи крови во искупленіе (Еф. 1,7, Откр. 5,9), умиловивленіе (Рим. 3,25), оправданіе (Рим 5,9), умиротвореніе (Кол. 1,20), очищеніе (1. Іо. 1,7; Евр. 9,14), освященіе (Евр. 13,12), убѣленіе одеждъ (Откр- 7,14), побѣду (Откр. 17,11) Кровію Христовой. Всѣ эти выраженія имѣютъ тотъ общій смыслъ, что Господь «отдаетъ жизнь Свою» (Іо.10,17) за грѣхи міра. Такъ и при установленіи Евхаристіи объ оставленіи грѣховъ прямо говорится только по поводу изліянія крови, но не о тѣлѣ.*) Можно сказать, что тѣло является *мѣстомъ* животворящаго дѣйствія крови, ибо кровь не существуетъ внѣ тѣла, если оно живо, и изливается лишь при его смерти. Въ ней и сила жертвы, ея душа.

Это различеніе можетъ быть истолковано и въ христологическомъ смыслѣ. Согласно опредѣленіямъ IV и VI вселенскихъ соборовъ, въ отверженіе ереси Аполлинарія, Христосъ воспріялъ человѣческую плоть, одушевленную разумной душою (ἀροδρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος). два начала, соотвѣтствующія принятію плоти и крови отъ Дѣвы Маріи. Все это въ совокуп-

*) Только у ап. Павла (I Кор. 11, 24) внаходимъ: «еже за вы ломимое».

ности соотвѣтствуетъ тричастному составу чело-
вѣка: духу, душѣ и тѣлу, причемъ вѣстасный
духъ въ Богочеловѣкѣ есть самъ Логосъ, а кровь
и тѣло соотвѣтствуютъ человѣческимъ душѣ и
плоти. Это же подтверждается образомъ крестной
смерти Христовой, по Евангелію отъ Іоанна: Онъ
«предаде духъ» (19,30), и въ знакъ удалившейся
жизни отъ пронзенія копіемъ истекла кровь и
вода, такъ что во гробъ было опущено безкровное,
безжизненное тѣло. Его человѣческая душа вмѣстѣ
съ кровію оставила тѣло. Отсюда, между прочимъ
выясняется и догматическій смыслъ причащенія
подъ двумя видами: здѣсь существенно не самое
вкушеніе обоихъ видовъ (чего можетъ и не быть,
напр. при причащеніи младенцевъ одною кровію,
а до извѣстной степени и при причащеніи на литур-
гій преждеосвященныхъ даровъ, гдѣ предвари-
тельное напоеніе агнца кровію не вполнѣ все таки
осуществляетъ причащеніе подъ двумя видами),
но *соединеніе* тѣла и крови, соотвѣтствующее вос-
кресенію и прославленію. Причащающимся пре-
подается не мертвое, обезкровленное тѣло Хрис-
тово, почивающее во гробѣ, но живое, воскресшее
и прославленное. Поэтому и столь существенно
предварительное опущеніе частицы ІС, во «испол-
неніе Духа Св.», соотвѣтствующее новому соеди-
ненію тѣла и крови при возвращеніи жизни въ
тѣло, т. е. въ воскресеніи.*)

*) А далѣе это же совершается и надъ остающейся частью агн-
ца, черезъ опущеніе въ потиръ съ погруженіемъ въ кровь или же че-
резъ напоеніе кровію (какъ дѣлается при приготовленіи агнца на
литургіи преждеосвященныхъ, а также и запасныхъ даровъ). Като-
лическое лишеніе мірянъ чаши соотвѣтствуетъ тому, какъ будто
причащаются не тѣла Господа воскресшаго, но пребывающаго
во гробѣ, въ раздѣльности отъ крови. Правда, и здѣсь въ потиръ
опускается часть гостіи, которую причащается священникъ, и можно
значеніе этого погруженія распространять и на всѣ освящаемыя гостіи.
Однако онѣ сами по себѣ лишаются спасительнаго соединенія
съ кровію. И этимъ отличіемъ еще болѣе увеличивается преимуще-
ство священника, который одинъ только имѣетъ всю силу причаще-
нія, а міряне остаются при причащеніи, полной силы не имѣю-
щимъ. И весь смыслъ *sub utraque* состоитъ именно въ этомъ воссоеди-
неніи тѣла и крови, души и тѣла.

Итакъ, преложеніе хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христову означаетъ не вселеніе небеснаго Христа *substantialiter* въ эти акциденціи, какъ нѣкую неизмѣнную оболочку, но прямое обращеніе ихъ безъ всякаго ограниченія и остатка въ тѣло и кровь Христову, — подлинное преложеніе. При этомъ никакого значенія не имѣетъ, что хлѣбъ и вино въ земномъ естествѣ своемъ остаются тѣмъ, чѣмъ были. Они, какъ таковыя, стали иными самихъ себя, уже не имѣютъ самостоятельнаго бытія, какъ вещь этого міра, но принадлежатъ тѣлу Иисусову, подобно тому, какъ ему же принадлежали хлѣбъ и рыбы, Имъ вкушаемые предъ учениками. Господь, въ Своемъ духовномъ и прославленномъ тѣлѣ сущій одесную Бога и Отца, создаетъ въ преложеніи Себѣ тѣло изъ хлѣба, вещества этого міра, и одушевляетъ его Своею кровію. Для этого преложенія не только не требуется «пресуществленіе» самой вещи (хлѣба вина), но даже оно исключается, ибо вовсе и не существуетъ въ мірѣ такой вещи, въ которую они могли бы обратиться: прославленное тѣло Господа пребываетъ *вне* этого міра. Господь установилъ таинство Евхаристіи въ земномъ Своемъ пребываніи, когда имѣлъ земное тѣло. Но это тѣло преобразилось въ тѣло воскресенія, а затѣмъ въ вознесеніи стало премірнымъ. Поэтому преложеніе св. даровъ должно быть уразумѣваемо не какъ «пресуществленіе» одного вещества въ другое, но какъ связь духовнаго тѣла Господа съ евхаристическимъ веществомъ («матеріей») этого міра, и установленіе этой связи и есть преложеніе, актъ не физическій, но метафизическій. Онъ представляетъ собой прямую аналогію боговоплощенія и означаетъ явленіе Христа на землѣ по Вознесеніи, причемъ евхаристическое вещество является посредствующимъ образомъ этого явленія. Если такъ понять преложеніе, отпадаютъ сами собой всѣ недоумѣн-

ные вопросы относительно того, какимъ образомъ Господь даетъ себя вкушать во множествѣ алтарей, одновременно и разновременно, и присутствуетъ всецѣло въ каждой части св. причастія: это суть образы явленія Его, и, конечно, нѣтъ и не можетъ быть границъ этой являемости. Вмѣстѣ съ тѣмъ никакая отдѣльная евхаристическая трапеза не исчерпываетъ этой являемости Его въ мірѣ, нельзя сказать: здѣсь и только здѣсь присутствуетъ всецѣло Христосъ, такъ что въ другомъ мѣстѣ уже не присутствуетъ. Дѣйствительно, въ земномъ Своемъ бытіи Господь, принявъ подлинную человеческую плоть, вмѣстѣ съ нею принялъ и пространственную ся ограниченность. По Божеству Своему пребывая сверхпространственно на небѣ, въ нѣдрахъ св. Троицы, на землѣ Онъ подчинялся границамъ пространства и времени, и, присутствуя въ одномъ мѣстѣ, Онъ уже отсутствовалъ во всѣхъ остальныхъ. Однако въ воскресеніи Своемъ Онъ освобождается отъ пространственной ограниченности и является и скрывается отъ учениковъ вопреки закону пространственной непроницаемости. Равнымъ образомъ, божественно преодолевая грани времени, Господь совершаетъ Тайную Вечерю, на которой причащаетъ тѣломъ и кровію, «за многія изливаемою», *ранѣе* самаго излитія, какъ и воскресенія и удаленія изъ міра. Тайная Вечеря, хотя и совершенная Спасителемъ во времени, возвышается надъ временемъ и временами, ибо въ ней устанавливается соединеніе небеснаго и земного.

Итакъ, для *являемости* Господа не существуетъ земныхъ границъ пространства и времени, и Господь является на землѣ во всѣхъ безчисленныхъ евхаристическихъ жертвахъ «раздробляемый, но не раздѣляемый». Это и есть такъ наз. евхаристическое присутствіе Христа. Оно не умаляется въ своей силѣ тѣмъ, что евхаристическое преложеніе понимается по аналогіи съ явленіями Господа по

воскресеніи: какъ эти явленія были не призрачны но вполнѣ дѣйствительны, по свидѣтельству самого Господа (Лк. 24, 37-40), такъ и явленіе Господа въ св. дарахъ есть Его истинное присутствіе.

Однако между этими явленіями существуетъ различіе. Явленія Господа ученикамъ относятся къ переходному времени «восхожденія», и они отличаются также переходнымъ характеромъ: являющійся Господь и принадлежитъ *еще* къ этому міру и *уже* не принадлежитъ ему, что и выразилось характерно, съ одной стороны, въ запрещеніи Маріи Магдалинѣ касаться Его, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ повелѣніи ученикамъ и Фомѣ Его осязать. Господь имѣетъ тѣлесность, когда усволяетъ ее ради учениковъ, и какъ бы освобождается отъ нея, когда скрывается отъ учениковъ, а въ концѣ концовъ и возносится отъ нихъ. По Вознесеніи Своемъ Господь уже *не* принадлежитъ этому міру и *не* является въ немъ такъ, какъ являлся, въ немъ еще пребывая. Теперь Онъ является иначе, не въ своемъ собственномъ прославленномъ образѣ, но лишь въ земномъ веществѣ, силою *связи* Его духовнаго тѣла съ міромъ. И это явленіе Господа въ веществѣ этого міра и есть преложеніе св. даровъ.

Однако это явленіе Господа отлично отъ явленій ученикамъ по воскресеніи, какъ по характеру, такъ и по цѣли. Въ Своихъ явленіяхъ Господь тогда являлся ученикамъ явно, съ чувственной очевидностью для того, чтобы побѣдить невѣріе ихъ. Этими явленіями Онъ свидѣтельствовалъ о пребываніи Своемъ на землѣ, хотя и въ иномъ состояніи, чѣмъ ранѣе. И явленія Господа были *внѣшними*, которыя оставляли возможность невѣрія и сомнѣнія (Мѡ. 28, 17, Мр. 16, 14, Лк. 24, 37). Присутствіе же Господа во св. дарахъ есть не внѣшне-явное, — оно и не имѣетъ становиться таковымъ, — но лишь таинственное и внутренне очевидное. И таковымъ оно становится во св. причащеніи. Тѣло

и кровь Христовы даны намъ во св. таинствѣ не безотносительно, но *для причащенія*, и лишь этой опредѣленной цѣлью явленіе Господа во св. дарахъ опредѣляется и *ограничивается*. На западѣ послѣ ереси Беренгарія, начиная примѣрно съ XII вѣка, развивается и совершенно чуждая древней церкви практика поклоненія св. дарамъ и ихъ особаго для этого выставленія. Она стремится обратить явленіе Господа во св. дарахъ въ цѣляхъ причащенія въ явленіе Господа для пребыванія на землѣ въ опредѣленномъ мѣстѣ (*Christus in paxide*). Здѣсь есть противленіе одновременно Тайной Вечери, и повелѣнію Господа, съ которымъ Онъ давалъ ученикамъ Свое тѣло и кровь: «пріимите, *ядите... пійте* отъ нея вси», а вмѣстѣ съ тѣмъ и Вознесенію, которымъ закончилось и пребываніе Его на землѣ.*)

Поклоненіе св. дарамъ, которые суть истинные тѣло и кровь Христовы, воздается въ православной церкви лишь на литургіи, когда св. дары износятся для причащенія, а далѣе при перенесеніи на жертвенникъ для потребленія (что соотвѣтствуетъ Вознесенію). Въ нихъ поклоняются самому Господу въ явленіи Его въ св. Причастіи. Св. же дары, оставляемые для причащенія больныхъ, т. наз. запасные (что соотвѣтствуетъ выдѣленію момента причащенія за предѣлы времени литургіи) *не* выставляются, но *сокрываются* въ дарохрани-

*) Въ католичествѣ существуетъ даже обычай освящать гостію нарочито для остенсорія, т. е. не для причащенія (она только потребляется священникомъ черезъ извѣстное время, однако въ иномъ порядкѣ, нежели для причащенія: иными словами, ею никогда не причащаются). Правда, и здѣсь стремленіе католиковъ состоитъ въ томъ, чтобы, не довольствуясь причащеніемъ, удерживать Христа на землѣ, имѣть Его среди насъ и поклоняться Ему. Отсюда особое «евхаристическое» благочестіе. Однако и католическому насилію не дано перемѣнить воли самого Христа, восхотѣвшаго дать себя лишь во св. причащеніи, но не въ иномъ явленіи Своемъ, и выставленіе св. даровъ для поклоненія остается лишь чрезмѣрнымъ расширеніемъ евхаристіи чрезъ причащеніе не только устами, но и очами. (т. наз. «духовное причащеніе»).

тельницѣ, находящейся на престолѣ. Правда, когда они открываются для причащенія, имъ воздается поклоненіе (какъ въ соотвѣтствующій моментъ литургіи), но этимъ оно и ограничивается. Православное отношеніе къ запаснымъ св. дарамъ практически выражается въ стремленіи не видѣть и не показывать, но сохранять ихъ въ сохранности не только какъ величайшую святыню, но и какъ величайшую тайну, — евхаристическое присутствіе Христа на землѣ открывается, только когда происходитъ причащеніе.

Изложенное различіе католическаго и православнаго пониманія хорошо выражено въ слѣдующихъ словахъ св. Іоанна Дамаскина: *«не вознесшееся тѣло приходитъ съ небесъ, а самый хлѣбъ и вино претворяются въ тѣло и кровь Божію. *)*. Также и въ Посл. вост. патр. чл. 17: *«и это не потому, что тѣло Господа, находящееся на небесахъ нисходитъ на жертвенникъ, но потому, что хлѣбъ предложенія, приготовляемый порознь во всѣхъ церквахъ и по освященіи претворяемый и прелагаемый, дѣлается одно и то же съ тѣломъ, сущимъ на небесахъ»*. *Нисхождение* Христа на землю соотвѣтствуетъ возведенію земного вещества до воссоединенія съ прославленнымъ тѣломъ Господа. Міръ не является замкнутымъ и неподвластнымъ для Господа, и Онъ воленъ изъ любви къ человѣку возводитъ вещество этого міра до соединенія съ Собою, дабы вѣрующіе могли чрезъ это соединяться съ Нимъ самимъ. Какъ говоритъ св. Иринеи Ліонскій, хлѣбъ, принимая благословеніе, есть «евхаристія состоящая изъ двухъ вещей, земного и небеснаго». Св. тайны даны намъ для причащенія и лишь въ причащеніи подается намъ единеніе со Христомъ: *«ядый Мою плоть и пійай Мою кровь во Мнѣ пребываетъ и Азъ въ немъ»* (10.6,56).

*) Ср. Изл. Прав. вѣры. IV, 13.

Это, конечно, не означает, что тѣло и кровь Христовы являются таковыми только во вкушеніи простыхъ хлѣба и вина, какъ это понимается въ протестантизмѣ. Причащеніе есть вкушеніе *тѣла и крови*, данныхъ Господомъ для пріобщенія. Изъ того, совершенно вѣрнаго, положенія, что хлѣбъ небесный не есть обыкновенная пища и требуетъ для себя достойнаго вкушенія (иначе онъ вкушается въ судъ и осужденіе), дѣлается невѣрный, ибо преувеличенный, выводъ, что вѣрою собственно и устанавливается таинство, и ради того, чтобы освободить его пониманіе отъ механизированія, оно субъективируется.*) Церковь поэтому вѣруетъ, что преложеніе св. даровъ совершается для причащенія, но хлѣбъ и вино уже суть тѣло и кровь Христовы ранѣе и внѣ причащенія, которое потому только и становится возможно. Господь присутствуетъ въ св. тайнахъ, и это реальное Его присутствіе есть общее вѣрованіе какъ православнаго, такъ и католическаго міра. Однако пониманіе этого реального присутствія «*praesentia realis*» нуждается въ точнѣйшемъ изъясненіи, тѣмъ болѣе, что это есть понятіе схоластическаго, а не святоотеческаго происхожденія. Что такое собственно есть это реальное присутствіе? Господствующее въ католичествѣ понятіе состоитъ въ томъ, что Господь присутствуетъ въ гостіи, правда, невидимо, безъ «акциденцій», однако, по существу совершенно такъ, какъ Онъ пребываетъ на небѣ одесную Отца. Поэтому Его явленіе равносильно возвращенію Его на землю послѣ Вознесенія. Въ этомъ смыслѣ гостія выставляется для поклоненія на алтарѣ, износится въ процессіяхъ, знаменуя Госпо-

*) Это связано еще и съ отрицаніемъ жертвеннаго значенія евхаристіи въ протестантиствѣ. Господь самъ связалъ и отождествилъ причащеніе тѣла и крови Своей съ жертвеннымъ ихъ разъятіемъ и Своей крестной смертью: «смерть Господню возвѣщаете» (I Кор. II), говоритъ объ Евхаристіи ап. Павелъ.

да, пребывающаго на землѣ. Православное же пониманіе реального присутствія состоитъ въ томъ, что Господь, дѣйствительно, присутствуетъ во св. дарахъ, однако подаваемыхъ лишь для опредѣленной цѣли, именно причащенія, и лишь въ отношеніи къ этой цѣли, отъ которой совершенно неправильно это присутствіе отдѣлять. Присутствіе Господа открывается лишь въ причащеніи. Нельзя, вслѣдъ за католиками, совершенно отдѣлять это присутствіе отъ нарочитаго его назначенія и приравнивать его общимъ явленіямъ ученикамъ. Это различіе можетъ быть показано даже и для Тайной Вечери: Господь здѣсь присутствовалъ среди учениковъ подобно тому, какъ Онъ присутствовалъ среди нихъ и въ Своихъ явленіяхъ по воскресеніи. Но одновременно съ этимъ, такъ сказать, непосредственнымъ присутствіемъ, Господь причастилъ и учениковъ Своимъ тѣломъ и кровію, т. е. явилъ для нихъ образъ и Своего таинственнаго присутствія въ причащеніи. Этимъ Господь *отличилъ* и даже противопоставилъ оба образа Своего присутствія, и ихъ неразличеніе или даже тенденціозное смѣшеніе и отождествленіе составляетъ главный порокъ католическаго разумѣнія. Нельзя также говорить, что это различіе образовъ явленія, непосредственнаго и таинственнаго, превышаетъ мѣру доступнаго для человѣка вѣдѣнія. Намъ *дано* это различіе: Господь по Вознесеніи не присутствуетъ лично на землѣ и не является намъ какъ *до* него, но Онъ даетъ Себя во св. причащеніи, а *постольку* и присутствуетъ въ немъ. Стало быть, мы имѣемъ во св. причащеніи, съ одной стороны, истинное присутствіе самого Господа и поклоняемся Ему, а съ другой, это есть опредѣленное, конкретное присутствіе Господа *только* для причащенія, и мы не должны пытаться его распространить, отдѣляя отъ этой цѣли, что дѣлается въ католической адораціи. Отсюда слѣдуетъ, что поклоняться

св. дарамъ, молитвенно созерцать ихъ возможно только на Тайной Вечери, т. е. на Божественной литургіи, гдѣ, помимо помятого причастія, и духовно сопричащаются всѣ вѣрные чрезъ это присутствіе.

Можетъ возникнуть общее сомнѣніе относительно того, умѣстно ли такъ ограничивать это присутствіе Господа во св. дарахъ прямою цѣлью причащенія. Однако таково есть прямое изволеніе Господа: *пріимите ядите и пійте*. Здѣсь нужно вспомнить вообще о томъ, что, хотя во всѣхъ таинствахъ церкви одинаково преподается даръ Св. Духа, однако же во всѣхъ различный, и это различіе такъ сказать спецификація явленія, совмѣщается съ единствомъ и самоидентичностью Являющагося. Подобнымъ образомъ и въ Евхаристіи мы имѣемъ явленіе Христа на землѣ, однако также лишь ограниченное цѣлями причащенія. Мы поклоняемся св. дарамъ въ таинствѣ причащенія, ибо въ нихъ присутствуетъ Христосъ, подающій Себя причащающимся, однако мы не можемъ въ нихъ «прикасаться» Христу и не имеемъ Его удержать въ нашемъ общеніи.

Здѣсь напрашивается сопоставленіе, а вмѣстѣ и различіе св. даровъ и св. иконы. Какъ извѣстно, въ иконоборческихъ спорахъ оно играло большую роль, т. к. иконоборцы почитали св. дары единственной иконой Спасителя, которой должно воздавать поклоненіе. Православные же (преп. Феодоръ Студитъ и др.) возражали, что именно св. дары не являются иконой, ибо въ нихъ присутствуетъ самъ Господь въ Своемъ тѣлѣ и крови. Икона, хотя и есть мѣсто благодатнаго присутствія Господа въ Его изображеніи, однако не есть личное присутствіе, какъ явленіе Самого Господа. Она есть лишь явленіе Его силы или дѣйствія, почему иконѣ и приличествуетъ не богопочитательное служеніе, но «относительное» поклоненіе, какъ *мѣсту* при-

существова́нія Господа. Это присутствіе силы Христа въ Его иконѣ также связано съ опредѣленнымъ назначеніемъ, именно для *молитвы предъ* нею, обращаемой къ самому Христу, а въ связи съ этимъ и для поклоненія (чрезъ лобызаніе, поставленіе свѣчей, кажденіе и под.). Св. же дары даны *не* для молитвы предъ ними, но для причащенія, и они не должны быть обращаемы въ икону. *)

Итакъ, вопросъ о преложеніи св. даровъ есть *не космологическій, но христологическій*, онъ ставится и разрѣшается въ предѣлахъ и на почвѣ христологіи, именно на основаніи ученія о тѣлѣ Господа, земномъ и прославленномъ, до воскресенія и послѣ воскресенія. Это ученіе о соотношеніи обоихъ состояній тѣлесности Господа менѣе всего разсматривалось въ богословіи. Настоящій этюдъ и представляетъ попытку вернуть вопросу его дѣйствительное содержаніе, которое приводится къ слѣдующимъ положеніямъ.

I. Въ таинствѣ Евхаристіи земныя вещества хлѣбъ и вино прелагаются истинно въ тѣло и кровь Христовы.

II. Вслѣдствіе этого преложенія, хлѣбъ и вино со всѣми своими свойствами вообще перестаютъ быть веществомъ этого міра, ему принадлежать, но становятся истиннымъ тѣломъ и кровію Христовыми.

III. Это преложеніе совершается чрезъ соединеніе ихъ съ духовнымъ и прославленнымъ, изъ міра вознесшимся тѣломъ Господа, которое является въ нихъ на землѣ.

IV. Въ качествѣ земного вещества, евхаристическіе элементы для міра остаются хлѣбомъ и виномъ, между тѣмъ какъ прелагаясь они принадлежатъ уже тѣлу Христову, находящемуся внѣ

*) Кромѣ того, икона есть явный образъ, однако безъ тѣлеснаго присутствія Господа, св. же дары есть такое тѣлесное присутствіе, однако таинственное, т. е. безъ явнаго образа.

и выше этого міра, и тѣмъ возводятся къ метакосмическому бытію этого тѣла, являя собой тѣлесность Христа на землѣ.

V. Въ виду того, что тѣло Христово послѣ Вознесенія пребываетъ внѣ міра въ духовномъ прославленномъ состояніи (и, слѣд., земныхъ «акциденцій» не имѣетъ), преложеніе св. даровъ и не можетъ проявиться чувственно для міра. Хлѣбъ и вино, становясь тѣломъ и кровію Христовыми чрезъ соединеніе съ прославленнымъ духовнымъ тѣломъ Господа, и *не должны* измѣнять своего земного образа, ибо не къ нему относится это метафизическое измѣненіе. Однако они *всецѣло*, безъ всякаго различія субстанціи и акциденцій или существа и «вида», прелагаются въ тѣло и кровь Господа.

VI. На основаніи этой полноты преложенія отпадаютъ всякія теоріи импанаціи, поскольку ими отрицается преложеніе, замѣняемое просто фактическимъ соединеніемъ (*consubstantiatio*) несоединимаго: хлѣба и вина, веществъ этого міра, и премірнаго тѣла Христова. Иными словами, это соединеніе можетъ выразиться лишь въ *преложеніи*, которое собственно и подразумѣвается, хотя и неудачно выражается, въ теоріяхъ импанаціи. Однако ихъ заслуга заключается въ томъ, что въ нихъ преодолевается идея физической конверсіи (или трансубстанціаціи) подставляемая вмѣсто преложенія, и тѣмъ становится на очередь вопросъ объ истинномъ соединеніи.

VII. Общее основаніе для Евхаристическаго преложенія заключается въ томъ, что Господь прешелъ отъ земли, гдѣ имѣлъ земное тѣло, на небо, гдѣ имѣетъ тѣло небесное, удерживая связь со всѣми пройденными состояніями. Поэтому Онъ можетъ возвращаться и къ земному состоянію Своего тѣла чрезъ преложеніе. Евхаристію же Онъ установилъ, находясь еще на землѣ, для людей земныхъ, и для сего подаетъ имъ земное тѣло. Но за

гранью воскресенія, когда эта земная храмина сгоритъ, причащеніе будетъ совершаться непосредственно отъ духовнаго тѣла, о чемъ и молимся предъ св. дарами: «подавай намъ истѣе Тебе причащаться въ невечернемъ дни Царствія Твоего».

Софіологическое истолкованіе евхаристическаго догмата.

Содержаніе евхаристическаго догмата, какъ мы видѣли, раскрывается чрезъ различеніе, а вмѣстѣ и отождествленіе *разныхъ образовъ тѣлесности* Спасителя. Тѣмъ самымъ выдвигается вопросъ объ этой *тѣлесности вообще*, недостаточно обсужденный какъ въ эпоху христологическихъ споровъ, такъ и позднѣе. Согласно принятому мнѣнію, Господь воплотился, дабы вочеловѣчиться, и воплощеніе разсматривается преимущественно какъ средство къ вочеловѣченію, какъ уничиженіе Господа, пріѣвшаго на себя то, что Ему несвойственно: «Себе умалилъ, зракъ раба пріимъ, въ подобіи челоуѣчествѣ бывъ и образомъ обрѣтеся якоже челоуѣкъ» (Фил. 2, 7). Однако уничиженіе относится лишь къ принятію на себя тварнаго «образа раба». Но вочеловѣченіе Господа имѣетъ и самостоятельный смыслъ, помимо искупленія. Воплощеніе Слова — *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, Слово плоть бысть — есть актъ, хотя и сверхъ естественный въ отношеніи къ міру и къ челоуѣку, но не противоестественный ни для міра, ни для Божества. Ибо противоестественное и невозможно, и уничиженіе Господа надо понимать лишь въ смыслѣ вольнаго себя умаленія, но не совлеченія, въ какой бы то ни было степени, Своего Божескаго естества (какъ это понимается въ кенотическихъ теоріяхъ). Ины-

ми словами, вочеловѣченіе въ извѣстномъ смыслѣ соотвѣтствовало собственной природѣ Слова, которое изначала было *человѣчно*: оно было «свѣтомъ человѣкамъ» (Іо.1,4), «просвѣщающимъ всякаго человѣка, грядущаго въ міръ» (1,9). Человѣкъ, носящій въ себѣ образъ Божій, имѣетъ для него Первообразъ въ Адамѣ съ небеси, и въ этомъ смыслѣ можно говорить о *человѣчности* Бога, который есть Первообразъ *человѣка*. Эта общая мысль о богообразности *человѣка* и, слѣдовательно *человѣчности* Бога въ примѣненіи къ боговоплощенію означаетъ, что оно, хотя и осуществляетъ божественный планъ искупленія, но для себя имѣетъ основаніе въ самой *человѣчности*. Она по сотворенію своему призвана къ пріятію Логоса, причемъ въ этомъ не дѣлается насилія надъ *человѣческимъ* естествомъ, но лишь раскрывается вся его первозданная глубина.

Въ частности здѣсь наше вниманіе долженъ остановить вопросъ именно о *тѣлесности*. Боговоплощеніе, какъ пріятіе *человѣческаго тѣла* отъ Духа св. и Маріи Дѣвы, не является ли *противоестественнымъ* для Бога, какъ Духа, какъ бы нѣкоторымъ онтологическимъ противорѣчіемъ? Если Богъ есть Духъ, то возможно-ли вообще для Него воплощеніе? Не содержитъ ли оно въ себѣ не только кенозиса или самоуничиженія, но и самоотрицанія? Можетъ ли *впостась* Логоса стать *впостасью* для *человѣчески-тѣлеснаго* естества Христова, и халкидонскій догматъ о двойствѣ природъ при единствѣ *впостаси* не содержитъ ли въ себѣ *прямого онтологическаго* противорѣчія? Вотъ вопросъ, который неизбежно возникаетъ въ христологіи, смыкая ее съ софіологіей. Природа абсолютнаго божественнаго Духа устраняетъ-ли *тѣлесность*, какъ свое отрицаніе, или же, наоборотъ, ее въ себѣ объемлетъ и обосновываетъ? Иными словами, въ примѣненіи къ *человѣку* образъ Божій отри-

цается-ли или ограничивается-ли его тѣлесностью, или, наоборотъ, ею утверждается и въ ней раскрывается? На этотъ вопросъ даетъ положительный отвѣтъ самый фактъ боговоплощенія, который, конечно, иначе былъ бы онтологически невозможенъ. Ангелы суть безплотные духи, но эта безплотность есть не только основаніе для ихъ іерархической высоты въ силу близости къ Богу, но и ограниченности въ сравненіи съ человѣкомъ. *Без-плотность* здѣсь есть и извѣстное безсиліе (онтологическое) духа, его природная ограниченность, т.е. не полнота образа Божія въ ангелахъ сравнительно съ человѣкомъ, хотя и они его имѣютъ. Здѣсь мы должны освободиться отъ привычныхъ предубѣжденій и ассоціацій, которыя затемнили существо вопроса о тѣлесности Божіей, низведя ее до грубаго антропоморфизма и язычества. Христіанство, какъ вѣра въ совершенное богочеловѣчество, остается одинаково чуждо какъ ложному спиритуализму, такъ и матеріализму. Тѣло и тѣлесность въ существѣ своемъ вовсе не есть матеріальное и косное начало, плоть, которая подавляетъ и закрываетъ жизнь духа. Напротивъ, тѣло есть образъ и самооткровеніе духа, и Абсолютный Духъ можетъ имѣть и абсолютную тѣлесность, которая есть не что иное какъ Слава Божія. Она есть жизнь божественнаго тріѣипостаснаго субъекта, единосущной Троицы, которая имѣетъ ее не только въ идеальной возможности, *in potentia*, но и осуществляетъ ее въ дѣйствительности, *in actu*, какъ абсолютное содержаніе, міръ божественный. Отвергнуть это значило бы ограничить жизнь Божества субъективизмомъ, потенціальностью, не-бытіемъ. Богъ, живя Божественною жизнью, открываетъ Свое Божество. Это Божество въ Богѣ, Слава Божія, Софія, и есть эта Божественная тѣлесность, которая не только не противорѣчитъ духовности Божіей, но ее абсолютно осуществляетъ. Эта тѣлесность *столь же духовна*,

какъ и существо Божіе, отъ котораго она не отличается, но она при этомъ и совершенно конкретна, какъ образъ всѣхъ образовъ, организмъ идей, взятыхъ не только въ ихъ идеальномъ содержаніи, но и въ реальномъ существованіи, силою Слова, которымъ вся быша, и Духа Св. Животворящаго и въ этомъ смыслѣ какъ бы отѣлеснивающаго идеальные образы. Тѣлесность есть единство идеи и образа, содержанія и бытія, мысли и жизни, Слова и Духа, Которые открываютъ въ Своемъ двуединствѣ Отца, Бога открывающагося. Тѣлесность эта, Божественная Софія, присуща Св. Троицѣ, какъ единая жизнь Трехъ и жизнь каждой изъ впостасей въ отдѣльности какъ въ связи и единеніи съ другими. Начертаніе въ ней Образа Божьяго непосредственно дается Сыномъ, какъ образомъ Отца, но совершается Духомъ Св., какъ «образомъ Сына», и это есть образъ «небеснаго человѣка», ибо тѣлесность Божія, Софія, есть вѣчное человѣчество, сущее въ Божествѣ. Поэтому и воплощается и вочеловѣчивается на землѣ именно Сынъ Божій, какъ космоургическая впостась • по преимуществу, однако черезъ Духа Св., неразлучнаго отъ Него (хотя впостась Духа Св. и не вочеловѣчивается).

Человѣческая тѣлесность, въ себѣ микрокосмически содержащая «міръ стяженный», есть лишь образъ Божественной тѣлесности. Она входитъ въ полноту образа Божія и ей соотносительна. Поэтому боговоплощеніе есть абсолютное осуществленіе въ человѣкѣ образа человѣческаго чрезъ соединеніе образа и Первообраза, и это есть истинный смыслъ Халкидонскаго догмата. Софійность человѣка раскрывается и осуществляется чрезъ боговоплощеніе, черезъ соединеніе Софіи тварной съ Божественной. Богъ-Слово, пришедшій на землю, въ предвѣчности Своей не есть Богъ, чуждый тѣлесности, напротивъ, Онъ предвѣчно ее имѣетъ въ Божественной Софіи, въ мірѣ Божественномъ. Это есть

Слава, которая сокрывается въ тѣлесности тварной, человѣческой. Эта тѣлесность Божественная, или Слава, является въ Преображеніи. И о ней же Господь говоритъ въ Своей первосвященнической молитвѣ.*) Что же именно воспріялъ Господь при воплощеніи Своемъ въ отношеніи тѣлесности? Не самую тѣлесность, какъ таковую, но тварный, міра свойственный образъ тѣлесности, «плоть». Земной человѣкъ, Адамъ, въ котораго облекся Господь, хотя и имѣетъ образъ Небеснаго Адама, но въ тварномъ естествѣ, въ тѣлѣ плоти, созданномъ изъ «земли», которая сотворена изъ не-сущаго, изъ ничего. Ему принадлежитъ поэтому и временность, и тлѣнность. Но при этомъ и тѣлу плоти присуща универсальность, оно есть міръ въ человѣческомъ образѣ. Ему присуще далѣе быть *тѣломъ*, т. е. образомъ духа, его художественной формой и реальнымъ бытіемъ, идеально-реальнымъ откровеніемъ духа. Это суть свойства и заданія абсолютной тѣлесности. Однако эти заданія въ полной мѣрѣ частью были не осуществлены, а частью и не осуществимы самимъ человѣкомъ. Созданіе человѣка, въ частности его тѣлесности, не было завершено въ 6 дней творенія, ибо предстоялъ еще образъ творенія не извнѣ, всемогуществомъ Божиимъ, но изнутри, чрезъ боговоплощеніе. Главное свойство человѣческой тѣлесности состоитъ въ ея тварности и присущей ей немощи полубытія. Человѣческое тѣло, хотя и вышло изъ рукъ Творца уже имѣя въ себѣ всю полноту своего предначертанія, было немощнымъ прежде всего въ отношеніи силы жизни. Оно нуждалось въ пищѣ, тѣмъ свидѣтельствуя о своей неполнотѣ и незавершенности, и оно

*) «И нынѣ прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого Славою, которую Я имѣлъ у Тебя прежде бытія міра». (10, 17, 5, ср. 24). Это относится непосредственно къ грядущему прославленію въ Воскресеніи и Вознесеніи и одесную Отца сѣдѣніи. И эта же слава сообщается въ воскресеніи и обоженному человѣческому естеству: «Славу», которую Ты далъ Миѣ, Я далъ имъ». (22).

было, если не прямо смертнымъ, то и не бессмертнымъ. Оно не было духовнымъ тѣломъ, вполнѣ послушнымъ и прозрачнымъ для духа, но коснымъ, дебелимъ, матеріальнымъ, которое своею жизнью плѣняло и сковывало духъ. Оно было несовершенно и въ неполнотѣ своей, ибо допускало плотское размноженіе. И всей этой тварной незавершенностью своей оно было связано съ тѣмъ ничтожествомъ, изъ котораго создано, съ землею: «яко земля еси и въ землю отыдешіи». Эта раздѣльность, а вмѣстѣ съ тѣмъ и сближеніе земли и тѣла свидѣтельствуетъ о незавершенности тѣла.

Однако въ этой землѣ, какъ первоматеріи, заключается онтологическая привилегія міра и человека, внѣбожественнаго его самобытія, которое внѣ Бога могло покоиться только на ничто, оплодотвореннаго словомъ Божіимъ и ставшимъ землею.*) Земное тѣло и есть вмѣстѣ съ тѣмъ собственное тѣло человека и творенія (отсюда инстинктивный пафосъ матеріализма). Тѣло человека есть «стяженный міръ» земного творенія, въ человѣкѣ имѣющій для себя вполнѣ самостоятельное бытіе. Вполнѣ человеческого духа живетъ и осуществляетъ себя чрезъ него въ этомъ мірѣ. Однако чрезъ первородный грѣхъ человеческое тѣло потеряло свою софійную «славу»: «всѣ согрѣшили и лишены славы Божіей» (Рим. 3,23). Изъ царственнаго величія въ мірѣ человѣкъ низверженъ въ плѣнъ своего тѣла, которое подчинилось стихіямъ міра, вмѣсто служенія духу. Однако эта утрата человекомъ своей софійности, которая непосредственно выражается въ утратѣ владѣнія своимъ тѣломъ, его оплотненіи, относится только къ состоянію, а не къ существу. Софійное достоинство человека, а въ частности и человеческого тѣла, неистребимо, какъ неистребимъ Божій образъ. «Образъ есмь неизреченныя Твоя славы, аще и язвы азъ ношу

*) Ср. объ этомъ въ моемъ «Свѣтѣ Невечернемъ».

прегрѣшеній». Поэтому оно можетъ и должно быть возстановлено, что и совершается чрезъ боговоплощеніе, ибо Христосъ есть «спаситель тѣла» (Евр. 5, 23).

Господь, въ воспріятіи человѣческой плоти, свою Божественную тѣлесность, Софію, Славу, соединяетъ съ тварной тѣлесностью человѣческаго естества. Онъ воспріемлетъ ее подлинно и всецѣло, однако, кромѣ грѣха, т. е. того поврежденія, которое внесено въ ея *состояніе* грѣхопаденіемъ Адамовымъ. Рожденный отъ Дѣвы, безмужно, Господь принимаетъ тѣло Адама, каково оно есть внѣ грѣхопаденія. Онъ живетъ среди поврежденнаго грѣхомъ міра, но это поврежденіе отражается на Его жизни только извнѣ, но не изнутри. Такъ, Онъ раздѣляетъ со всѣмъ человѣчествомъ потребность въ пищѣ, которая уже не подается для человѣка прямо отъ древа жизни и отъ деревьевъ райскихъ, но добывается въ потѣ лица. Онъ нуждается въ одеждѣ и кровѣ (хотя постоянно его и не имѣетъ). Онъ утомляется и страждетъ. Однако собственное Его тѣло пребываетъ чистымъ и непорочнымъ, чуждымъ грѣховныхъ движеній, не подверженнымъ болѣзнямъ и свободнымъ отъ неизбежности естественной смерти, ибо Господь пріять смерть крестную. Въ отношеніи безсмертія тѣло Господне было въ состояніи, соотвѣтственномъ Адаму до грѣхопаденія: Адамъ могъ не умереть, но онъ былъ способенъ умереть, каковая возможность для него послѣ грѣха сдѣлалась дѣйствительностью. Безсмертнымъ же ему еще надлежало стать.

Итакъ, тѣлесность непадшаго Адама Господь воспріять въ Своемъ рождествѣ отъ Дѣвы и жилъ жизнью этого тѣла. Имѣя двѣ природы, Онъ имѣлъ и двѣ тѣлесности, божественную и человѣческую, которыя имѣютъ одно основаніе въ Софіи. Первая тѣлесность, Божественная Софія, есть вѣчная Слава Божія, Свѣтъ несозданный, одѣвая «яко ризою»

Божество (божественная «энергія»). Строго говоря, она и не есть тѣло и уже ни въ какомъ смыслѣ не есть плоть (поэтому, конечно, нельзя сказать, что Господь имѣлъ два тѣла). Вторая тѣлесность тварная Софія, есть сотворенное изъ земли тѣло, человѣческая плоть *σαρ*. Тѣломъ человѣческимъ закрывалась Божественная Слава, Которую Господь, какъ Богъ, имѣлъ до созданія міра, предвѣчно и, конечно, по Божеству никогда ее не терялъ и не могъ утратить. Но по волѣ Своей Онъ могъ явить Славу Свою, Божественную, духовную, свѣтоносную тѣлесность, и сквозь завѣсу Своего человѣческаго тѣла, сдѣлавъ ее прозрачною для этого явленія. Это было на горѣ Преображенія. «Облако», ваворскій свѣтъ, есть ощутительное явленіе Славы Божества. Это «явленіе Царствія Божія, пришедшаго въ силѣ», представляетъ собою предвареніе того, что вообще является дѣломъ Спасителя въ спасеніи тѣла. Это дѣло состоитъ въ томъ, что Онъ тѣло «уничженія нашего преобразитъ сообразно тѣлу Славы Его (*μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῇ σάρτι τῆς δόξης αὐτοῦ*) силою (*κατὰ τὴν ἐνέργειαν*), которою Онъ дѣйствуетъ (*ποῦ δύνασθαι*) и покоряетъ Себѣ все» (Фил. 3, 21).

Тѣло Адамово и безъ грѣхопаденія не должно было оставаться въ неизмѣнномъ, изначальномъ состояніи. Оно имѣло получить положительную силу безсмертія и облечься въ славу, актуально осуществить свою первозданную софійность. Намъ невѣдомо, каковы бы были пути этого преображенія тѣла Адама изъ душевнаго въ духовное, изъ смертнаго (хотя бы въ возможности) въ безсмертное, если бы не произошло грѣхопаденіе. Послѣ грѣхопаденія это преображеніе совершилось чрезъ искупленіе въ боговоплощеніи. Господь совершилъ его въ Своемъ собственномъ тѣлѣ, а черезъ него и во всемъ человечествѣ, въ «спасеніи тѣла» черезъ Его воскресеніе.

Господь, новый Адамъ, осуществилъ духовное овладѣніе тѣломъ, выполнѣ его покоривъ велѣніямъ духа и сдѣлавъ его черезъ то сообразнымъ божественной Славѣ, Ему присущей по Божеству. Объ этомъ покореніи, которое выразилось и въ побѣдѣ надъ смертію, Господь предъ страстію Своей говоритъ въ прощальной бесѣдѣ какъ о Славѣ Своей, и въ началѣ ея («нынѣ прославися Сынъ Человѣческій»), и особенно въ концѣ, въ первосвященнической молитвѣ. Здѣсь Господь молить Отца, да прославить Его Славою, которую имѣлъ Онъ отъ созданія міра. Конечно, эта молитва, относящаяся къ страданію и воскресенію, не остается неисполненной, она сама свидѣтельствуется о свершеніи. Однако, вмѣстѣ съ тѣмъ, она же свидѣтельствуется и о томъ, что въ состояніи земного уничиженія (кенозиса), облеченія въ ветхаго Адама, эта Слава не была свойственна Господу, конечно, не Божеству Его, но человѣческому естеству, во всемъ подобномъ нашему, кромѣ грѣха. Иными словами, было *несоотвѣтствіе* между состояніемъ тѣла и Славою, Божественной и человѣческой тѣлесностью, и въ этомъ несоотвѣтствіи именно и состоитъ уничиженіе, самоумаленіе Господа. Прославленіе же Его состоитъ въ установленіи *соотвѣтствія* между божеской и человѣческой природой. Оно было чудесно, въ предвареніи грядущаго, явлено на горѣ Преображенія, и оно сдѣлалось уже неизмѣннымъ и постояннымъ въ Воскресеніи. Спасительный подвигъ Господа осуществляется прежде всего и непосредственно въ Его собственной человѣческой тѣлесности, которая измѣнилась, прославилась, оставаясь самотождественной. Подвигъ земной жизни Господа, завершенный Его крестною смертію, послушаніе Отцу даже до смерти являетъ такую полноту обладанія духа надъ тѣломъ, при которой тѣло выполнѣ само подчиняется духу. Возстановляется та внутренняя норма, ко-

торая предопредѣляетъ человѣка при твореніи, но которая нарушена въ его бытіи послѣ грѣхопаденія. И этимъ подвигомъ, вмѣстѣ съ обитаніемъ въ тѣлѣ Христовомъ Его Божества, это тѣло освятилось, стало одуховленнымъ, словомъ, получило способность сдѣлаться самимъ собою до конца въ Воскресеніи. Воскресеніе произошло совершительною силою Св. Духа, въ отвѣтъ на полную побѣду духа надъ тѣломъ, явленную воплощеннымъ Словомъ. Сошествіе Св. Духа, въ Благовѣщеніи предваряющее боговоплощеніе, при Крещеніи предварившее земное служеніе, раскрываетъ свою совершительную силу въ Воскресеніи, а послѣ 40-дневнаго пребыванія на землѣ, въ Вознесеніи и въ Пятидесятницѣ. Въ Воскресеніи и неразрывно связанномъ съ нимъ Вознесеніи нужно видѣть не только побѣду надъ смертію, но и прославленіе тѣла, его преображеніе; оно приобрѣло состояніе духовнаго, безсмертнаго, вѣчно живого тѣла, которое, хотя какъ и все тварное, возникаетъ во времени, однако обрѣтаетъ уже неизмѣнность вѣчности. Оно тѣмъ самымъ становится, хотя и не тождественнымъ несотворенному (какъ сотворенное всегда остается инымъ нежели несотворенное), но соотвѣтственнымъ ему по состоянію, въ жизни единой впосташи Слова, соединяющей въ себѣ нераздѣльно и несліянно оба естества — божеское и человѣческое. Человѣческое естество достигаетъ того соотвѣтствія, котораго оно не имѣло еще въ Адамѣ, облакается славою (Это и есть то, что въ богословіи называется *perichōrēsis*). Правда и Адамъ до своего паденія былъ облеченъ славою, которой, вмѣстѣ съ потомствомъ, лишился въ грѣхопадении (Рим. 3,23). Однако это было только ея предвареніе, которое потому и могло быть утеряно, слава же безсмертія неотъемлема и переходитъ въ жизнь вѣчную.

Очень важно установить, что воскресеніе, какъ

прославленіе тѣла, хотя и является спасительнымъ дѣйствіемъ Бога надъ человѣкомъ и въ человѣкѣ (какъ и его сотвореніе), однако не есть онтологическое надъ нимъ насиліе, въ противорѣчіе его естеству. Напротивъ, оно есть *исполненіе* того заданія, которое, какъ творческая задача, вложена въ человѣческое естество при сотвореніи: *человѣкъ въ воскресеніи становится богомъ по благодати*, но это потому, что онъ и сотворенъ по образу Божіему, т. е. какъ *человѣко-богъ*. Тѣло *человѣческое* предназначено для славы безсмертія при сотвореніи. Христово тѣло въ воскресеніи есть *человѣческое тѣло*, ставшее *самимъ собою*, какимъ оно предназначено быть, т. е. *Славнымъ* славою Божества. Христосъ имѣетъ Свою Славу, софійную Свою тѣлесность, если можно такъ выразиться, одну и ту же, но дважды: какъ несотворенную, божественно, и какъ данную обоженному творенію, тварно. Софія предвѣчная и тварная есть единая самотожественная Софія, сущая въ Богѣ и въ мірѣ, и Христосъ въ воплощеніи Своемъ соединилъ въ Себѣ Божество и міръ *впостаснымъ единеніемъ*. Его тѣлесность, (или, на евхаристическомъ языкѣ, *тѣло и кровь*) есть божественная Софія, Слава Божія, явленная не только въ Богѣ, но и въ твореніи.*)

Какъ міръ, сотворенный Богомъ, является со-

*) Попутно можно указать, что и Богоматерь, прославленная въ воскресеніи Своемъ и вознесенная на небеса съ тѣломъ, имѣетъ такую же прославленную, софійную тѣлесность, какъ и Ея Сынъ, которому Она дала *человѣческое тѣло*. Прославленіе Христомъ *человѣческаго тѣла*, ранѣе, чѣмъ проявиться во всемъ *человѣческомъ родѣ* въ воскресеніи («сѣется въ тлѣніи, возстаетъ въ славѣ»), *проявляется въ Богоматери*, которая имѣетъ, какъ Мать, какъ бы одно тѣло съ Сыномъ. Однако это воскресеніе и прославленіе имѣетъ уже иное основаніе, оно не *самоначальное*, но *производное*, совершается силою Воскресенія Христова и есть *возсоединеніе съ Нимъ*, въ Его Славѣ: Богоматерь сѣдитъ одесную Сына, сѣдящаго одесную Отца. Вмѣстѣ съ тѣмъ, въ прославленіи Маріи, которая есть и Матерь. всего *человѣческаго естества*, предвоскресъ уже и весь *человѣчскій родъ*).

фійнымъ въ своемъ основаніи и предѣльномъ заданіи («будетъ Богъ вся во всѣхъ»), такъ и человѣческое тѣло вообще, и въ частности человѣческое тѣло Христово, софійно и сообразно Божеству, предназначено для славы и совершенно прославляется во Христѣ, въ которомъ тварная и Божественная Софія отождествляются. Господь, исполняя всякую правду, исполняетъ въ Себѣ и правду тѣла, давая ему всю принадлежащую ему славу, совершенную софійность.

Въ этомъ смыслѣ тѣло и кровь Христовы, подаваемая Имъ въ божественномъ причащеніи, имѣетъ силу Божественной софійности, которая соединяетъ небесное тѣло и земное вещество. Господь, возносясь на небо и удаляясь изъ міра, не упраздняетъ Своей связи съ міромъ, но ее утверждаетъ, возводя къ премірному вѣчному бытію. Его тѣлесность, сущая въ небесахъ, проникаетъ все твореніе («дадеся Ми всяка власть на небеси и на земли») и нерасторжима съ нимъ. Поэтому и вещество этого міра, хлѣбъ и вино, могутъ быть возводимы Духомъ Св., по заповѣди Господа, въ состояніе тѣлесной софійности, т. е. становится тѣломъ и кровію Господа. Въ свѣтѣ этихъ соотношеній преложеніе св. Даровъ можетъ быть понято какъ совершенное ософіеніе мірового вещества, хлѣба и вина, черезъ соединеніе ихъ съ прославленнымъ, духовнымъ тѣломъ Господа. Хлѣбъ и вино, принадлежа этому міру, тѣмъ самымъ онтологически сопричастны земному тѣлу Іисуса, которое Онъ имѣлъ, находясь въ этомъ мірѣ, и на этой сопричастности основана онтологическая возможность ихъ преложенія. Но эта сопричастность ихъ тѣлу Іисусову свидѣтельствуется и объ ихъ изначальной софійности, которая есть основаніе сотворенія міра. Но эта софійность закрывается всей косностью и непросвѣтленностью мірового вещества, непослушнаго и противящагося велѣніямъ духа. Однако она уже

побѣждена и преодолѣна чрезъ Воскресеніе Христово и не существуетъ въ новомъ Адамѣ, таящемъ въ себѣ новую землю и новое небо, новый міръ въ прославленной тѣлесности Его. Это преображеніе твари, соотвѣтствующее второму пришествію Спасителя, совершается въ Божественной Евхаристіи *таинственно*, т. е. явно лишь для очей вѣры, надъ евхаристическимъ веществомъ. То, что совершается въ таинствѣ, имѣетъ въ концѣ временъ совершиться во всемъ мірѣ, который есть тѣло человечества, а послѣднее есть и Тѣло Христово.*)

Протоіерей С. Булгаковъ.

*) По связи съ этимъ слѣдуетъ понимать и ософіеніе или предѣльное освященіе твари въ прославленіи Богоматери. Плоть Богоматери есть само земное тѣло Господа, которое Онъ воспринялъ отъ Нея Духомъ Святымъ. Конечно, плоть Господа чужда первороднаго грѣха и освящается, единеніемъ съ Божествомъ Его, но вмѣстѣ съ тѣмъ она относится, какъ и плоть Богоматери, къ тому самому міру, которому принадлежитъ и евхаристическое вещество, хлѣбъ и вино. И въ этомъ смыслѣ, причащаясь тѣла и крови Христовыхъ, мы входимъ таинственно въ природное общеніе и съ Богоматерію, совкушаемъ въ тѣлѣ и крови Христовыхъ и плоть Богоматери. Съ другой стороны, воскрешеніе Ея силою Христа и, конечно, Св. Духа, вмѣстѣ съ вознесеніемъ Ея *во плоти* на небо и одесную Сына сидѣніе свидѣтельствуетъ о томъ, что тѣло Ея сдѣлалось подобнымъ тѣлу Сына, Ея, т. е. прославленнымъ, духовнымъ, ософіеннымъ, способнымъ пребывать на небесахъ. Если такъ, то съ нимъ произошло преображеніе, которое есть и преложеніе, однако обратное тому, какое мы имѣемъ въ Евхаристіи. Тамъ прославленное тѣло Христово, нисходя въ міръ и возвращаясь къ естеству, прелагаетъ въ себя міровое вещество хлѣба и вина, а здѣсь земное тѣло Богоматери прелагается въ небесное, подобное тѣлу Христову и съ Нимъ сопребывающее. Но за всеобщимъ воскрешеніемъ преображеніе тѣла земного или душевнаго въ небесное или духовное распространится и на весь человеческій родъ, и сыны воскресенія будутъ, находясь въ непосредственномъ тѣлесномъ единствѣ съ Богоматерію, возглавляться Ею, а, будучи въ непосредственномъ общеніи съ Господомъ, истѣе причащаться Его уже не внѣшнимъ, но внутреннимъ вкушеніемъ въ общеніи жизни. т. о. путь отъ небесной Софіи къ земной проходитъ въ двоякомъ направленіи: отъ земли на небо и съ неба на землю.

ИЗЪ ЭТЮДОВЪ О ЯКОВЪ БЕМЕ.

Этюдъ II. Ученіе о Софіи и андрогинѣ. Я. Беме и русскія софіологическія теченія.

I.

Беме принадлежитъ самое замѣчательное и въ сущности первое въ исторіи христіанской мысли ученіе о Софіи. Ему дана была тутъ совершенно оригинальная интуиція. Софіологія Беме не можетъ быть объяснена вліяніями и заимствованіями.*) Если въ интуиціи Ungrund'a Беме видитъ тьму въ основѣ бытія, то въ интуиціи Софіи онъ видитъ свѣтъ. Бемевское пониманіе Софіи имѣетъ свою теологическую и космологическую сторону, но оно все же по преимуществу антропологическое. Софія связана для него съ чистымъ, дѣвственнымъ, цѣломудреннымъ и цѣлостнымъ образомъ человека. Софія и есть чистота и дѣвственность, цѣлостность и цѣломудріе человека, образъ и подобіе Божіе въ человекѣ. Ученіе о Софіи неотрывно у Беме отъ ученія объ андрогинѣ, т. е. первоначальной цѣлостности человека. Софійность и есть въ сущности андрогинность. Человекъ имѣетъ андрогинную, бисексуальную, муже-женственную природу. Человеку присуща Софія, т. е. Дѣва. Грѣхопаденіе и есть утеря своей Софіи-Дѣвы, которая отлетѣла на небо. На землѣ же

*) Койрэ не можетъ найти источника, изъ котораго Беме взялъ свое ученіе о Софіи.

возникла женственность, Ева. Человѣкъ тоскуетъ по своей Софіи, по Дѣвѣ, по цѣлостности и цѣломудрію. Половое существо есть существо разорванное, потерявшее цѣлостность. Въ своемъ ученіи объ андрогинѣ Беме стоитъ въ той же линіи, что «Пиръ» Платона, что Каббала. «Siehe, ich gebe die ein gerecht Gleichniss: du seist ein Jungling oder Jungfrau, wie denn Adam alles beides in einer Person war».*) Особенность ученія Беме о Софіи въ томъ, что оно есть прежде всего ученіе о Дѣвѣ и дѣвственности. Божественная Премудрость въ человѣкѣ есть дѣвственносѣ души, Дѣва, утерянная человѣкомъ въ грѣхопадѣніи и сіяющая на небѣ. «Die Seele sollte sein Schone Jungling, der geschaffen war; und die Kraft Gottes die Schöne Jungfrau, und das Licht Gottes die Schöne Perlen — Krone damit wollte die Jungfrau den Jungling schmücken».**)

Адамъ, который изначально былъ андрогинномъ, въ грѣхопадѣніи по своей винѣ утерять свою Дѣву и приобрѣлъ женщину. «Adam hat durch seine Lust verloren die Jungfrau, und hat in seiner Lust empfangen das Weib, welche ist eine cagastrische Person; und die Jungfrau wartet seiner noch immerdar, ob er will wieder treten in die neue Geburt so will sie ihn mit grossen Ehren wieder annehmen».***) Ева — дитя этого міра и создана для этого міра. «Die Heva ist zu diesem zerbrechlichen Leben geschaffen worden; denn sie ist die Frau dieser Welt».***) Андрогинность и есть образъ и подобіе Божіе въ человѣкѣ. «Allein das Bild und Gleichniss Gottes, der Mensch, welcher die züchtige Jungfrau der Weisheit Gottes in sich hatte: so drang der Geist dieser Welt also hart auf die Bildniss noch der Jungfrau, hiermit seine Wun-

*) III. В. «Die drei Principien gottlichen Wesens». стр. 112.

**) III. В. Стр. 115.

***) III В. стр. 117.

****) III. В. Стр. 187.

der zu offenbaren, und besass den Menschen, davon er erst seine Namen M e n s c h kriegte, als eine vermischte Person».*) Первородный, чистый образъ челоѣка есть образъ Дѣвы-юноши. Софійность есть конститутивный признакъ челоѣка, какъ цѣльнаго существа. Дѣва и есть Божественная Премудрость. Вотъ наиболѣе ясное опредѣленіе Софіи у Беме: «Die Weisheit Gottes ist eine ewige Jungfrau, nich ein Weib, sondern die Zucht und Reinigkeit ohne Makel, und stehet als ein Bildniss Gottes, ist ein Ebenbild der Dreizahl».***) Въ другомъ мѣстѣ говорится: «Und die Jungfrau der Weisheit Gottes, welche Gott der Vater durch Wort auspricht, ist der Geist des reinen Elements, und wird darum eine Jungfrau gennant, dass sie also Züchtig ist und nichts gebietet, sondern als der flammende Geist im Menschen — Leibe nicht gebietet».***) Вотъ еще соотвѣтствующія мѣста: «Dieses Ausgesprochene ist ein Bildniss der H. Dreizahl, und eine Jungfrau, aber ohne Wesen, sondern eine Gleicheniss Gottes: in dieser Jungfrau erœffnet der heilige Geist die grossen Wunder Gottes des Vaters, welche sind in seinen verbargenen Siegeln».***) «Die Weisheit Gottes welche ist eine Jungfrau der Zierheit und Ebenbild der Dreizahle, ist in ihrer Figur eine Bildniss gleich den Engeln und Menschen, und nimmt ihren Urstand im Centro auf dem Kreuz, als eine Blume des Gewächses aus dem Geiste Gottes».***) Многократно повторяетъ Беме, что «Die Weisheit Gottes ist eine ewige Jungfrau». Софія, вѣчная Дѣва, дѣвственность есть небесный элементъ въ челоѣкѣ. Беме опредѣленно учитъ, что Софія не сотворена. «Die Jungfrau ist ewig, unegschaffen, und ungeboren:

*) III. В. Стр. 188.

**) См. IV В. «Vom dreifachen Leben des Menschen». Стр. 70.

***) См. III. В. Стр. 295.

****) IV В. Стр. 69.

*****) IV В., Стр. 21.

sie ist Gottes Weisheit und ein Ebenbild der Gottheit.»*) Поэтому для Беме и человекъ болѣе, чѣмъ тварь, въ немъ есть вѣчный, небесный, божественный элементъ, элементъ софійный. Душа была дѣвой, человекъ сотворенъ съ дѣвственной, цѣломудренной душой, т. е. ему сообщенъ небесный, божественный элементъ. Софію Дѣву нужно искать въ человекѣ. «Denn er weiss die Jungfrau nun nirgends zu suchen als im Menschen, da er sie zum ersten hat erblicket».***) Этимъ опредѣляется по преимуществу антропологическій характеръ ученія о Софіи. Появленіе человека-андрогина, муже-дѣвы и появленіе земного полового человека, мужчины и женщины, — разные моменты антропогонического и космогонического процесса, разные этапы міротворенія. Между этими моментами лежитъ катастрофа. Земной человекъ имѣетъ небесное предсуществованіе. «Die Bildniss ist in Gott eine ewige Jungfrau in der Weisheit Gottes gewesen, nicht eine Frau, auch kein Mann, aber sie ist beides gewesen; wie auch Adam beides war vor seiner Heven, welche bedeutet den irdischen Menschen, darzu thierisch: denn nichts bestehet in der Ewigkeit, was nicht ewig gewesen ist».***) Андрогинный, софійный образъ Адама и есть небесное предсуществованіе человека. Потому только онъ и наслѣдуетъ вѣчность. «Adam war nur seiner Eva die züchtige Jungfrau, kein Mann und kein Weib, er hatte beide Tincturen, die in Feuer und die im Geiste der Sanftmuth und hätte können selber auf himmlische Art, ohne Zerreiſsung, gehören, wäre er nur in der Proba bestanden. Und wäre je ein Mensch aus dem andern gebaren werden auf Art, wie Adam in seiner jungfräulichen Art ein Mensch und Bildniss Gottes ward:

*) См. IV В. Стр. 156.

**) См II. В. Стр. 141.

***) IV. Стр. 96.

дenn was aus dem Ewigen ist, das hat auch ewige Art gebären, sein Wesen muss ganz aus dem Ewigen gehen, sonst bestehet nichts in Ewigkeit».*) Человѣкъ уснулъ въ вѣчности и проснулся во времени. Онъ не во времени впервые явился, онъ дитя вѣчности. Софійность, андрогинность, муже-дѣвственность и есть знакъ вѣчности въ человѣкѣ. Утеряя человекомъ Дѣвы, т. е. андрогиннаго образа, есть утеря рая. «Adam war ein Mann und auch ein Weib, und doch der keines sondern eine Jungfrau, voller Heuscheit, Zucht und Reinigkeit, als das Bild Gottes; er hatte beide Tincturen vom Feuer und Licht in sich, in welcher Conjunction die eigene Liebe, als das jungfräuliche Centrum stand, als der Schœne paradeisischem Rosen, — und Lustgarten, darinnen er sich selber liebete».***) Образъ Божій есть «mânliche Jungfrau», не женщина и не мужчина.***) Падшая душа восклицаетъ: «Gieb mir zu trinken deines üsssen Wassers der ewigen Jungfrauschaft».)****)

Дѣвственность человѣка не означаетъ оторванности и изолированности мужской природы отъ женской и женской отъ мужской, а наоборотъ соединенность ихъ. Дѣвственный человѣкъ не половой человѣкъ, не разорванный человѣкъ, не половина. И мужчина и женщина — половые, т. е. половинныя, разорванные существа. Аскетизмъ и отрѣшенность каждой изъ половинокъ, мужской и женской, не есть еще цѣльность и дѣвственность, не есть еще возвращеніе человѣку его утерянной Дѣвы. Таковъ выводъ изъ ученія Беме о Софії и андрогинѣ. Ученіе о Софії и есть въ сущности ученіе объ андрогинѣ. Въ этомъ своеобразіи Беме. Мистическая интуиція Беме объ андрогинѣ можетъ

*) IV В. Стр. 261.

**) См. V. В. «Mysterium magnum». Стр. 94.

***) V. В. Стр. 140

****) V. В. Стр. 409.

быть подтверждена современной наукой, которая принуждена признать бисексуальность человеческой природы. Половая дифференціация мужской и женской природы не имѣетъ абсолютнаго характера.*) Человѣкъ есть двуполое существо, но съ разной степенью присутствія мужского и женскаго принципа. Существо, которое было бы абсолютнымъ мужчиной или абсолютной женщиной, т. е. абсолютно половиннымъ, не было бы человѣкомъ. Женщина, которая не заключала бы въ себѣ никакого мужского элемента, была бы не человѣкомъ, а космической стихіей, въ ней не было бы личности.***) Мужчина, который не заключалъ бы въ себѣ никакого женскаго элемента, былъ бы существомъ отвлеченнымъ, лишеннымъ всякой космической основы и связи съ космической жизнью. Природа личности андрогинна, она конструируется сочетаніемъ мужского и женскаго принципа. Но мужской принципъ по преимуществу антропологическій и творческій, женскій же принципъ по преимуществу космическій и рождающій. Въ этомъ направленіи могутъ быть развиваемы интуитивныя прозрѣнія Беме. Мистическій смыслъ любви и заключается въ исканіи андрогиннаго образа, т. е. цѣлостности, которая недостижима въ предѣлахъ замкнутой психо-физической организаціи человека и предполагаетъ выходъ изъ нея.***)) Андрогинный образъ человека не имѣетъ адекватнаго физическаго образа на землѣ, въ нашихъ природныхъ условіяхъ. Гермафродитизмъ есть отворачи-

*) Школа Фрейда благопріятствуетъ такому пониманію относительности половой дифференціации. Фрейдъ утверждаетъ, что полъ разлитъ во всемъ организмѣ человека.

**) О женскомъ и мужскомъ началѣ совершенно геніальныя идеи высказалъ Бахофенъ. Въ соотношеніи мужскаго и женскаго началъ онъ видитъ символику соотношенія между солнцемъ и землею, духомъ и плотью. См. прекрасное изложеніе Бахофена въ книгѣ Georg Schmidt «Bachoffens Geschichtsphilosophie» 1929.

***)) Въ этомъ отношеніи очень замѣчательная статья Вл. Соловьева «Смыслъ Любви».

тельная и болѣзненная карриатура. Миѡъ объ андрогинѣ принадлежитъ къ самымъ глубокимъ и древнимъ миѡамъ челоѡчества. Онъ оправдывается и болѣе углубленнымъ, эзотерическимъ толкованіемъ книги Бытія, хотя и не свойственъ господствующимъ богословскимъ ученіямъ. Ученіе объ андрогинѣ можно найти въ Каббалѣ. Боятся ученія объ андригонѣ и отрицають его тѣ богословскія ученія, которыя вслѣдствіе экзотерическаго своего характера отрицають Небеснаго Челоѡка, Адама Кадмона и учать лишь о земномъ, натуральномъ, эмпирическомъ челоѡкѣ, т. е.. признають лишь ветхозавѣтную антропологию, построенную ретроспективно съ точки зрѣнія грѣха. Беме же раскрывалъ небесную, серафическую антропологию, небесное происхожденіе челоѡка. Антропология Беме связана съ христологіей. Его христология и маріология связаны съ ученіемъ о Софіи и андрогинѣ.

Беме рѣшительно училъ объ андрогинности Христа. «Er weder Mann noch Weib war sondern eine männliche Jungfrau».*) Беме училъ, что Богъ сталъ вполне личностью лишь во Христѣ, во Второй Впостаси, и потому уже Христосъ долженъ быть андрогиномъ, дѣвой-юношей, т. е. образомъ совершенной личности.***) Христосъ не только самъ не былъ мужчиной или женщиной въ нашемъ земномъ смыслѣ, но Онъ и насъ освободилъ отъ власти мужского и женскаго. «Christus am Kreuz unser jungfrau-lich Bild wieder erlosete vom Manne und Weibe, und mit seinem himmlischen Blute in göttlicher Liebe tingirte».***) Христосъ преобразилъ злую природу Адама.*****) Вслѣдъ за Ап. Павломъ Беме все время учитъ объ Адамѣ и Христѣ, о Ветхомъ

*) V. B. «Mysterium Magjum». Стр. 464.

**) V. B. Стр. 32.

***) V. B. Стр. 101.

*****) V. B. Стр. 133.

и Новомъ Адамѣ. «Christus wurde ein Gottmensch und Adam und Abraham in Christo ein Menschgott».*) Это и значить, что Богъ вочеловѣчился, чтобы человѣкъ обожился. У Беме можно найти элементы того ученія о Богочеловѣчествѣ, которое въ русской мысли главнымъ образомъ развивалъ Вл. Соловьевъ. Христосъ въ своей человѣческой самости умеръ въ Божьемъ гнѣвѣ и воскресъ въ вѣчности въ Божьей волѣ.***) Человѣческая природа должна остаться. «Verstähet, dass die Natur des Menschen soll bleiben, und ist nicht ganz von Gott verstoken, dass also ein ganz fremder neuer Mensch sollte aus dem Alten entstehen; sondern aus Adams Natur und Eigenschaft, und aus Gottes in Christi Natur und Eigenschaft, dass der Mensch sei ein Adam — Christus; und Christus ein Christus-Adam; ein Menschgott, und ein Gottmensch».***) Тутъ, конечно, слова Человѣкобогъ и Богочеловѣкъ имѣютъ другой смыслъ, чѣмъ у Достоевскаго. Беме дерзновенно доводитъ до конца христіанское ученіе объ Адамѣ и Христѣ. «Nun ist aber doch Adam in seiner Natur, und Christus in der göttlichen Natur eine Person worden, nur ein einiger Baum.*****) Это и есть то, что я называю христологіей человѣка.*****) Во Христѣ человѣкъ возносится до небесъ, до Св. Троицы. Человѣкъ-Адамъ чрезъ умираніе злой воли превращается во Христа.*****) Но это не значить, что по Беме Христосъ былъ лишь обоженнымъ человѣкомъ. Христосъ — вторая Впостась Св. Троицы, но второй Впостаси присуща небесная человѣчность. Въ традиціонномъ богословіи никогда не было дове-

*) V. В. Стр. 287.

**) V. В. Стр. 316.

***) V. В. Стр. 420.

****) V. В. Стр. 421.

*****) См. мою книгу «Смыслъ творчества. Опытъ оправденія человѣка».

*****) V. В. Стр. 528.

дено до конца ученіе о томъ, что Христось былъ второй Адамъ. Экзотерическій характеръ богословія опредѣлялся грѣховной подавленностью человека. Беме пытался увидать дальше и глубже, но выражаетъ то, что онъ видитъ, антиномически, противорѣчиво, а иногда и замутненно. Изначально чувствовалъ онъ, что человекъ живетъ въ трехъ мірахъ, въ тьмѣ, въ свѣтѣ и въ мірѣ внѣшнемъ.**) Отсюда рождается трудность созерцанія и знанія человека, свѣтъ искажается тьмой и міромъ внѣшнимъ. Но Христось по Беме взялъ свою человѣчность не только съ неба, но и съ земли, иначе онъ остался бы намъ чуждъ и не могъ бы насъ освободить.***) Беме не былъ монофизитомъ. Онъ говоритъ о Христѣ: «Also verstehst du, dass dieser Engel grösser ist als ein Engel im Himmel denn er hatte (1) einen himmlischen Menschenleib, und hat (2) eine menliche Seele, und (3) hat er die ewige Himmelsbraut, die Jungfrau der Weisheit, und hat (4) die heilige Trinität; und Jungfrau wir recht sagen: Eine Person in der heiligen Dreifaltigkeit im Himmel, und ein wahrer Mensch im himmel, und in dieser Welt ein ewiger König, ein Herr Himmels und der Erden»****) Вочеловѣченіе Христа приводитъ къ тому, что человѣчество его присутствуетъ вездѣ. «Nun so er denn Mensch ist worden, so ist ja seine Menschheit überall gewesen, wo seine Gottheit war; denn du kannst nicht sagen, dass ein Ort im Himmel und in dieser Welt sei, di nicht Gott sei: wo nun der Vater ist, da ist auch sein Herz in ihm, da ist auch der heilige Geist in ihm. Nun ist sein Herz Mensch worden, und ist in der Menschheit Christi»****.) Эта мысль о повсемѣстномъ присутствіи Христа и вочеловѣченіи его во всей

*) См. Т. I. «Der Weg zu Christo». В. Стр. 104.

**) III. В. Стр. 302.

***) III. В. Стр. 307.

****) III. В. Стр. 316.

жизни въ русской религиозной мысли очень близка Бухареву. Ученіе Беме объ умираніи ветхаго Адама и о возрожденіи во Христѣ вполнѣ соотвѣтствуетъ традиціонному христіанскому ученію. Онъ учитъ о второмъ рожденіи и о томъ, что Христосъ уже живетъ въ человѣкѣ, какъ учили всѣ христіанскіе мистики. Это есть развитіе мысли Ап. Павла. Онъ часто говоритъ, что «*wohnet denn Christus in Adam, und Adam in Christi*». Сближеніе между Богомъ и человѣкомъ, небомъ и землей представляется Беме самымъ существомъ христіанства. «*Gott muss Mensch werden. Mensch muss Gott werden, Himmel muss mit der Erde Ein Ding werden, die Erde muss zum Himmel werden*».*) Отсюда видно до какой степени невѣрно обвиненіе Беме въ склонности къ манихейскому дуализму. Для Беме характерно, что онъ всегда искалъ спасенія отъ зла въ сердцѣ Іисуса Христа и находилъ въ Немъ силу освобожденія и преображенія міра. Но наиболѣе оригинально въ христологіи Беме — это ея связь съ ученіемъ о дѣвственности, т. е. софійности, и вытекающая отсюда маріологія. Интуиція Софіи и андрогиннаго образа человѣка остается основной интуиціей свѣта у Беме, какъ интуиція «*Ungrund*»'а основной интуиціей тьмы.

II.

Беме глубоко чувствовалъ, что самое существо христіанства связано съ тѣмъ, что Христосъ родился отъ Дѣвы и Духа Св., и въ этомъ онъ глубоко отличается отъ позднѣйшаго протестантизма, потерявшаго вѣру въ дѣвственность Божіей Матери, да и отъ самого Лютера, которому былъ чуждъ культъ Божіей Матери. Когда Беме впервые

*) IV. В. «*De Signatura Rerum*». Стр. 374.

услыхалъ слово «Idea», онъ воскликнулъ: я вижу чистую небесную Дѣву. Это и была интуиція Софіи. Богъ сталъ человѣкомъ въ дѣвственности. «Und in dieser lebendigen Jungfrauschaft, als in Adams himmlischer Motrice, ward Gott Mensch».*) Чтобы Богъ вошелъ въ нашъ міръ, въ родъ Адама и Евы должна была появиться чистая Дѣва. «Sollte uns armen Heva Kindern nun geraten werden, so musste eine andere Jungfrau kommen, und uns einen Sohn gebären, der da wäre Gott mit uns, und Gott in uns».**) Софіологія Беме конкретизируется въ маріологіи. Послѣ грѣхопаденія человѣка Дѣва Софія отлетаетъ отъ него на небо, на землѣ же появляется женщина Ева. Дѣва Адама превращается въ жену Адама и въ женѣ остается лишь элементъ дѣвственности.***) Дѣва-Софія возвращается на землѣ въ Маріи, въ Божіей Матери. Свою непорочную дѣвственность Марія получаетъ не отъ своего рода, не отъ рожденія своего отъ проматери Евы, а отъ Небесной Дѣвы. На нее нисходитъ и воплощается въ ней Софія. «Also auch sagen wir von Maris: sie hat ergriffen die heilige, himmlische, ewige Jungfrau Gottes, und angezogen das reine und heilige Element mit dem Paradies, und ist doch wahrhaftig eine Jungfrau in dieser Welt, von Ioachim und Anna gewesen. Nun aber wird sie nicht eine heilige, reine Jungfrau genannt nach ihrer irdischen Geburt: das Fleisch, das sie von Ioachim und Anna hatte, war nicht rein ohne Makel; sondern nach der himmlischen Jungfrau ist ihre Heiligkeit und Reinigkeit.»****) И дальше: «Die Seele Maria hat die himmlische Jungfrau ergriffen, und dass die himmlische Jungfrau hat der Seele Maria das himmlische neue, reine Kleid des

*) V. B. Стр. 465.

**) III B. Стр. 296.

***) V. B. Стр. 327.

****) III B. «Die drei Principien gottliche Wesens». Стр. 298.

heiligen Elements, aus der Zuchtigen Jungfrauen Gottes als aus Gottes Barmherzigkeit, angezogen, als einen wiedergeborenen Menschen».*) Дѣва у Беме пребываетъ на небѣ: «Die Jungfrau aber, als die gottliche Kraft, stehet im Himmel».**) Въ маріологіи Беме чувствуются очень сильные католическіе элементы. У Беме есть настоящій культъ Божіей Матери, совершенно чуждый протестантскому міру. Въ нѣкоторыхъ своихъ формулировкахъ Беме очень приближается къ догмату непорочнаго зачатія. Онъ признаетъ дѣйствіе особаго акта Божіей благодати на Дѣву Марію, какъ бы изымающее ее изъ грѣшнаго рода Евы. Конечно, формулировка Беме не соотвѣтствуетъ требованіямъ раціональной четкости католической теологіи, но по существу онъ очень близокъ къ католическому культу Дѣвы Маріи. Беме признаетъ два элемента въ Маріи — небесный, отъ Софіи, отъ вѣчной Дѣвственности, и земной — отъ Адама и Евы. Небесный, дѣвственный элементъ въ ней побѣдилъ.***) Отличіе Бемевской точки зрѣнія отъ католическаго догмата въ томъ, что догматъ непорочнаго зачатія смотритъ на Дѣву Марію инструментально, какъ на орудіе Божьяго Промысла о спасеніи, Беме же видитъ тутъ борьбу противоположныхъ элементовъ. Схожденіе Небесной Дѣвы въ Марію есть дѣйствіе Духа Св., «Himmliche Jungfrau ist ein Glost und Spiegel des H. Geistes».)****) Образъ Маріи для Беме есть тоже андрогинный образъ, какъ и всякій дѣвственный, цѣлостный образъ. У Беме не было культа вѣчной женственности, но былъ культъ вѣчной дѣвственности. Культъ Дѣвы и есть культъ Софіи, Премудрости Божіей, ибо Премудрость Божія и есть вѣчная,

*) III В. Стр. 298-9.

**) III В. Стр. 119.

***) См. VI. В. Стр. 206.

****) VI. В. Стр. 697.

небесная Дѣва. Женственная природа Евы не можетъ быть предметомъ почитанія и она не премудра, не софійна, но въ ней есть элементъ софійности, т. е. дѣвственности.

Софіологія Беме не носитъ родового характера, она не связана съ рождающимъ поломъ. Свято и спасительно для міра лишь рожденіе отъ Дѣвы и Духа Св. Но рожденіе Христа Дѣвой преображаетъ и освящаетъ женскую природу, освобождаетъ отъ дурной женственности. «Darum ward Christus von einer Jungfrau geboren, dass er die weibliche Tinktur wieder heiligte und in die männliche Tinktur wandelte, auf der Mann und das Weib wieder ein Bild Gottes wurden, und nicht mehr Mann und Weib wären, sondern männliche Jungfrauen, wie Christus war».*) Преображеніе, обоженіе человѣческой природы, и мужской, и женской, всегда есть превращеніе въ дѣвственную, андрогинную природу. «Christus am Kreuz unser jungfräulich Bild wieder erlöste vom Manne und Weibe, und mit seinem himmlischen Blute in göttlicher Liebe tingirte».**) Беме былъ одинъ изъ немногихъ понимавшихъ метафизическую глубину пола. То, что говорится о полѣ въ теологическихъ трактатахъ, носитъ жалкій и поверхностный характеръ и преслѣдуетъ лишь моралистически-педагогическія цѣли. Вся метафизика Беме, все его ученіе о грѣхопадении и спасении связано съ глубиной пола, съ утерей Дѣвы-Софіи и обрѣтеніемъ ея вновь. Душа человѣческая должна соединиться со своей Дѣвой. «Die Jungfrau soll sein unsere Braut und werthe Krone, die wird uns geben ihre Perle und schöne Krone und Kleiden mit ihrem Schmuck darauf wollen wir's wagen um der Lilie willen, ob wir gleichwerden grossen Sturm erwecken, und ob der Antichrist von uns hinrisse die Frau, so muss uns doch die

*) V. B. 482.

**) V. B. Стр. 101.

Jungfrau bleiben; denn wir sind mit ihr vermählet. Ein jedes nehme nur das Seine, so bleibet mir das Meine».*) Возрождение души связано со встрѣчей съ Дѣвой. «So wird die entgegen die züchtige Jungfrau hoch und tief in deinem Gemüthe; die wird dich führen zu deinem Brautigam, der den Schlüssel hat zu den Thoren der Tiefe. Vor dem muss du stehen, der wird dir geben von dem himmlischen Manna zu essen, das wird dich erquicken, und wird stark werden und ringen mit den Thoren der Tiefe. Du wirst durchbrechen als die Morgenröthe: und ob du gleich allhier in der Nacht gefangen liedest, so werden dir doch die Strahlen der Morgenrothe des Tages in Paradeise erscheinen, in welchem Orte deine züchtige Jungfrau stehet, und deiner mit der freuden reichen Engelschaar wartet; die wird dich in deinen neuen wiedergeborenen Gemüthe und Geiste gar freundlich annehmen».**) Беме замѣчателенъ тѣмъ, что хотя метафизическая глубина пола стоитъ въ центрѣ его созерцанія, его учение о Софіи отличается небесной чистотой и отрѣшенностью, вполне свободно отъ замутненности. Полъ совершенно сублимированъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ въ немъ нѣтъ той безкрылости и высушенности, которая является слѣдствіемъ безполости мысли. Беме стремится не къ отрицательной безполости, свойственной высушеннымъ аскетическимъ ученіямъ, а къ положительной дѣвственной цѣльности, т. е. къ преображенію пола, къ преображенію человѣка, какъ полового, разорваннаго существа. Дѣвственность есть не безполость, а обогащенный полъ. Цѣлостность и полнота связаны не съ отрицаніемъ пола, а съ преображеніемъ пола, съ утоленіемъ тоски пола по цѣльности. Въ этомъ мистическій смыслъ любви, который самимъ Беме не былъ достаточно раскрытъ.

*) См. II I В. Стр. 117.18.

**) См. III В. Стр. 184-5.

III.

Мысли Я. Беме о человѣкѣ родственны традиціи Кабаллы. Беме признаетъ существованіе Адама Кадмона — небеснаго человѣка. Но мысль Беме до глубины проникнута христіанствомъ. Въ Каббалѣ было ученіе о Софіи-Премудрости. 2 Serphim-Elohim есть Премудрость. Но въ Каббалѣ Премудрость — теоретическій разумъ — есть мужской элементъ. Женскимъ же элементомъ является Binah — практический разумъ. *) Бемевское ученіе о Софіи-Дѣвѣ чуждо Каббалы и не изъ нея взято. Оно является плодомъ его до глубины христіанскихъ медитацій и созерцаній. У старыхъ гностиковъ тоже была Софія. Женственное начало, утѣсненное въ юдаизмѣ, было взято ими изъ Греціи, изъ міра языческаго. **) Но трудно найти что нибудь общее между Еленой Симона Мага и Софіей-Дѣвой Беме. Впрочемъ и въ Еленѣ скрытъ глубокий символъ и предчувствіе. Нужно также сказать, что мистическій гнозисъ Беме носитъ сверхконфессиональный характеръ. Протестантъ-лютеранинъ Беме имѣлъ въ себѣ сильные католическіе элементы, а также элементы родственные православному Востоку. Теософъ въ благородномъ и глубоко смыслѣ этого слова — онъ таинственнымъ путемъ впиталъ въ себя всю міровую мудрость. Но все же непосредственно держится онъ всегда за библейское откровеніе. «Mysterium magnum», величайшее его твореніе, есть библейскій эзотеризмъ. Беме свойственна была высокая идея о человѣкѣ и въ этомъ я вижу самое большое его значеніе. Эту высокую идею о человѣкѣ получилъ онъ изъ углубленнаго пониманія библейско-христіанскаго

*) Сл. «Die Elemente der Kabbalah». Erster Teil. Theoretische Kabbalah. Übersetzungen, Erläuterungen und Abhandlungen von Dr. Erich Bischoff. 1920.

**) См. Hans Leisegang. «Die Gnosis». 1924.

откровения. Изъ христiанства онъ дѣлалъ антропологическіе выводы, которыхъ нельзя найти у учителей Церкви. Онъ преодолеваетъ ограниченность ветхозавѣтной антропологии и космологии. Въ немъ чувствуется вѣяніе новаго духа, новой міровой эпохи. Онъ принадлежитъ эпохѣ реформаціи и возрожденія и вмѣстѣ съ тѣмъ выходитъ за ихъ границы. Взоръ его разомъ обращенъ и къ глубинѣ духа и къ жизни космической, къ природѣ. Первое сильное вліяніе имѣлъ Беме въ Англіи. Онъ имѣлъ вліяніе на Георга Фокса, основателя квѣкерства. Его рано перевели на англійскій языкъ. Его читали Ньютонъ и Мильтонъ. Но первымъ крупнымъ представителемъ бемизма, дальше развившемъ бемевскія идеи, былъ англійскій мистикъ и теософъ XVII вѣка Портеджъ. И Портеджъ учитъ объ окѣ Ungrund'a. Портеджъ написалъ книгу, которая и называется «Sophia». Въ ней выражено въ бемевской традиціи ученіе христiанской теософіи о Софіи. И для него Софія-Премудрость есть вѣчная Дѣва. Ученіе Портеджа о Софіи не имѣетъ свѣжести и первородности бемевскихъ созерцаній, но оно интересно и заслуживаетъ вниманія, какъ развитіе бемевскихъ идей. Портеджъ говоритъ, что Софія исцѣляетъ раны, утоляетъ жажду находящихся во тьмѣ.*) Въ глубокой безднѣ пробуждается мудрый духъ. Таже мудрость дѣйствуетъ и внѣ челоуѣка. Дѣва-Премудрость (Софія) является въ челоуѣкѣ обновляющей силой.***) Портеджъ особенно подчеркиваетъ, что въ челоуѣкѣ все дѣлаетъ Софія-Премудрость. «Премудрость есть мой внутренній побудитель, мой водидитель, моя сила, мой двигатель, онъ пронизы-

*) Цитировать буду Портеджа по нѣмецкому переводу изданному въ 1699 г. (написано въ 1675 г.). «Sophia das ist die Helseeliege ewige Jungfrau der Gottlichen Weissheit». Переводъ цитатъ на русскій языкъ принадлежитъ мнѣ самому.

**) См. *Sophia». Стр. 17.

ваетъ и производитъ мою жизнь.*) У Портеджа Софія есть всепроникающая божественная энергія и дѣйствіе ея очень походитъ на дѣйствія Духа Св. Онъ говоритъ, что вино Софіи есть крѣпкій напитокъ жизни.***) Его ученіе о Софіи можно было бы назвать виталистическимъ. «И духъ дѣвственной Премудрости есть Матерь души подобно тому, какъ духъ вѣчности вѣчнаго духа есть отецъ***). Портеджъ очень ясно различаетъ духъ и душу и видитъ вѣчную личность человѣка въ соединеніи духа и души. Чистая воля для него есть дѣвственная воля. Дѣвственная же воля любитъ мудрость.*****) Божье сердце живетъ въ человѣческомъ сердцѣ и рай нужно искать въ человѣческомъ сердцѣ. Богъ живетъ въ человѣкѣ и человѣкъ живетъ въ Богѣ. Вотъ самое важное мѣсто для опредѣленія Софіи. Софія говоритъ о себѣ: «Я дѣвственная Премудрость моего Отца, который безъ меня ничего не можетъ творить, какъ и я ничего не могу безъ Отца, Сына и Св. Духа».*****) «Единая со св. Троицей, то, что я дѣлаю, дѣлаетъ Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, я ничего не дѣлаю отъ Себя, но во мнѣ дѣйствуетъ Св. Троица».*****) Ясно, что для Портеджа Софія не сотворена. Онъ особенно настаиваетъ на томъ, что Софія внѣдрена въ Божественную Троичность. Всѣ библейскіе женскія образы являются фигурами и прообразами Софіи, вплоть до Дѣвы Маріи.*****) Портеджъ доходитъ до отождествленія Софіи съ Пресвятой Троицей и въ этомъ онъ идетъ дальше Беме. — «Я Премудрость по сущности своей чистая Божественность и едина со Св. Троицей; и то, что я дѣлаю, дѣлаетъ

*) См. «Sophia». Стр. 21.

**) Стр. 26.

***) Стр. 38.

****) Стр. 86.

*****) Стр. 123.

*****) Стр. 126.

*****) Стр. 146.

во мнѣ Св. Троица».*) Служеніе мудрости и обновленіе совершается черезъ огонь. Софія и дѣйствуетъ, какъ огонь. Новое небо и новая земля не внѣ человѣка, но внутри его.»***) Но у Портеджа очень трудно найти раздѣльное опредѣленіе Софіи. Софія есть также духъ Христовъ. «Духъ Премудрости и духъ Христовъ есть одинъ и тотъ же духъ... Духъ Премудрости есть Христовъ Духъ и духъ Христовъ есть духъ Премудрости». ***) Вмѣстѣ съ тѣмъ Софія есть нечто иное, какъ Любовь. *****) Черезъ Софію человѣкъ становится новой тварью и Софія сотворяетъ новую землю. Софія ведетъ человѣка въ новый міръ. Новая земля черезъ Софію сотворяется для вѣчнаго человѣка. Только для духовнаго человѣка будетъ она вѣдома. Софія для Портеджа есть сила преображающая тварь. Ученіе о Софіи получаетъ всеобъемлющій характеръ, очень расширяется по сравненію съ Беме и теряетъ свой болѣе четкій характеръ, какъ прежде всего ученіе о дѣвственности человѣка. Софіологія Портеджа имѣетъ сходство съ софіологіей о. С. Булгакова. «Пресв. Троица ничего не дѣлаетъ и не творитъ безъ своей вѣчной Премудрости, такъ же какъ Премудрость ничего не можетъ дѣлать безъ вѣчной Пресвятой Троицы... Пресв. Троица дѣйствуетъ въ Премудрости и черезъ Премудрость и Премудрость дѣйствуетъ въ Пресв. Троицѣ, черезъ нее и съ ней». *****) Я, конечно, не думаю, что Портеджъ имѣлъ какое-либо прямое вліяніе на софіологию о. С. Булгакова. О.С. Булгаковъ получилъ свое ученіе о Софіи изъ другихъ источниковъ, но по всеобъемлющему характеру пониманія Софіи между ними есть сходство. Портеджъ тѣсно связываетъ ученіе о Софіи съ ученіемъ

*) Стр. 161.

**) Стр. 162.

***) Стр. 165.

****) Стр. 193.

*****) Стр. 193.

о Св. Троицѣ. Первое вліяніе Беме было въ Англіи, прежде всего на Портеджѣ. Потомъ во Франціи на Сенъ Мартена, очень замѣчательнаго и вліятельнаго христіанскаго теософа*) Въ Германіи же бемеанцами нужно считать Этингера **) и Фр. Баадера, особенно Фр. Баадера, величайшаго и замѣчательнѣйшаго изъ бемеанцевъ и наиболѣе церковнаго по своему міросозерцанію. Но еще гораздо раньше Беме вдохновлялся великій католическій мистикъ и поэтъ Ангелусъ Силезіусъ. Беме вліялъ также на широкіе круги оккультическіе, теософическіе, и мистико-масонскіе, но часто плохо понимался и вульгаризировался.***)

IV.

Въ Россіи вліяніе Беме можно найти у нашего самородка-теософа Сковороды, хотя сильнѣе Беме на него, повидимому, вліялъ Вейгель. Беме очень почитали, хотя плохо знали и плохо понимали, представители мистическихъ и масонскихъ теченій конца XVIII и начала XIX вѣка — Новиковъ, Шварцъ, Лопухинъ, Лабзинъ и др. Болѣе непосредственно у насъ вліяли такіе второстепенные христіанскіе теософы, какъ Юнгъ Штиллингъ и Экхартгаузенъ.****) Въ XIX вѣкѣ русскій романтикъ и шеллингіанецъ Одоевскій впиталъ въ себя эдементы бемевской христіанской теософіи, болѣе, впрочемъ, Портеджа и Сенъ-Мерена, чѣмъ самого Беме.*****) Съ Вл. Сольвьева начинается софіоло-

*) См. A. Franck. «La philosophie mystique en France a la fin du XVIII Siecle-Saint. Martin et son maitre Martinez Pasqualis.

**) См. August Auberlen «Die Theosophie Fr. Chr. Oetinger nachihren grandzügen» 1895.

***). См. уже итированную книгу Viatte «Les sources occultes du Romantisme».

****) См. книгу Боголюбова «Новиковъ».

*****) См. подробное и добросовѣстное, хотя и безъ догматичнаго пониманія, изложеніе мистико-теософическихъ вліяній на Одоевскаго въ книгѣ Сакулина «Изъ исторіи русскаго идеализма».

гическое теченіе въ русской религіозной философіи и богословіи. Почилъ ли духъ Якова Беме на этомъ теченіи? Непримѣтно безсознательно духъ Беме тутъ дѣйствовалъ, ибо Беме есть источникъ ученія о Софіи. Но сознательно о. П. Флоренскій и о. С. Булгаковъ отъ Беме отталкиваются, а Вл. Соловьевъ не любитъ на него ссылаться. Но по существу между ученіями о Софіи Я. Беме и русскимъ ученіемъ о Софіи, какъ оно у насъ сформировалось, есть различіе. Если сопоставить софіанство Беме и софіанство Вл. Соловьева, то явное предпочтеніе должно быть отдано Беме. Ученіе Беме, какъ къ нему ни относиться, отличается большой чистотой и отрѣшенностью. Если оно и не всегда отличается логической ясностью, то оно всегда отличается этической ясностью, въ немъ нѣтъ никакой мутн. Вся софіологія Беме возникла изъ его видѣнія небесной чистоты и дѣвственности, она связано съ интуиціей божественнаго свѣта. Божественную Софію ни на одно мгновеніе не замутняетъ Афродита земная. Земная же Софія для него есть Дѣва Марія. Ученіе о Софіи Беме вполне и глубоко христіанское, въ немъ нѣтъ элементовъ языческихъ. Къ сожалѣнію о Вл. Соловьевѣ, при всѣхъ его огромныхъ заслугахъ въ постановкѣ проблемы, нельзя сказать, чтобы его ученіе о Софіи было вполне очищеннымъ и отрѣшеннымъ. Онъ допустилъ большую муть въ своихъ софіанскихъ настроеніяхъ. Объ этомъ свидѣтельствуетъ его поэзія. На свиданіе въ Египетъ онъ ѣздилъ не съ Софіей — Небесной Дѣвой, не съ Премудростью Божіей. У Вл. Соловьева былъ культъ вѣчной женственности, т. е. культъ космическій. Въ Софіи прельщали его черты женской прелести. Безспорно въ женской красотѣ есть отблескъ міра божественнаго. У Св. Іоанна Лѣствичника есть замѣчательное мѣсто: «Нѣкто увидѣлъ необыкновенную женскую красоту, весьма прославилъ о ней Творца, и отъ одного

этого видѣнія возгорѣлъ любовію къ Богу и пролилъ источникъ слезъ. Поистинѣ удивительное зрѣлище! Что иному могло быть рвомъ гибели, то ему сверхъестественно послужило къ полученію вѣчной славы. Если такой человѣкъ въ подобныхъ случаяхъ всегда имѣетъ такое же чувство и дѣланіе, то онъ воскресъ, нетлѣненъ прежде общаго воскресенія».*) Такъ писалъ очень суровый аскетъ. Но бѣда въ томъ, что у Вл. Соловьева образъ Софіи двоится и ему являются обманчивые образы Софіи. Онъ мучительно искалъ своей Дѣвы въ своей ночной, подсознательной стихіи и часто смѣшивалъ ее съ космическимъ прельщеніемъ. Вл. Соловьева мучила новая религіозная жажда, чтобы «въ свѣтѣ немеркнущемъ новой богини небо слилось съ пучиной водъ».

«Все, чѣмъ красна Афродита мірская,
Радость домовъ, и лѣсовъ, и морей, —
Все совмѣститъ красота неземная
Чище, сильнѣй, и живѣй, и полнѣй».

Это была праведная жажда религіознаго преображенія всей твари, всего космоса въ красотѣ. Въ минуты прозрѣній повсюду видѣлъ онъ «одинъ лишь образъ женской красоты» и то была красота космоса. Космосъ есть женственная природа и космосъ преображенный есть красота. Софія Вл. Соловьева вполне и исключительно космична, она не была созерцаніемъ божественной Премудрости и не имѣетъ, какъ у Беме и Портеджа, прямого отношенія къ Св. Троицѣ. «Образъ женской красоты» въ космосѣ, въ мірѣ тварномъ можетъ явиться не только изъ верхней бездны, но и изъ бездны ниже, и быть обманомъ, ложнымъ прельщеніемъ, можетъ оказаться Софіей оторанной отъ Логоса и Логоса не принимающей, т. е. женственностью

*) См. «Преподобнаго отца нашего Іоанна Игумена Синайской горы Лѣствица»- 1909. Стр. 122.

не премудрой. Трагическая встрѣча Вл. Соловьева съ Анной Шмидтъ, геніально одаренной мистичной, свидѣтельствуєтъ о большомъ неблагополучіи Соловьевскихъ софіанскихъ настроеній и исканій.*) Его оттолкнулъ и испугалъ непривлекательный, некрасивый образъ А. Шмидтъ, самой замѣчательной женщины, какую ему пришлось въ жизни встрѣтить, потому что онъ искалъ софіейной прелести и красоты, искалъ черты Афродиты земной. Кромѣ того въ качествѣ романтика Вл. Соловьевъ боялся реализаціи и былъ неспособенъ къ ней. Культъ Софіи у Вл. Соловьева былъ вполне романтическій, въ немъ не было религіознаго реализма. Самое сознаніе Анной Шмидтъ себя Софіей, Церковью и Невѣстой Вл. Соловьева опредѣлялось двойственностью и замутненностью соловьевскихъ софіанскихъ настроеній и исканій. Наибольшей отрѣшенности и высоты Вл. Соловьевъ достигаетъ лишь въ своей замѣчательной статьѣ «Смыслъ любви».

Вл. Соловьевъ очень повліялъ на русскую поэзію начала XX вѣка, сообщивъ ей софіанскую тему. Это мы видимъ у А. Блока, у А. Бѣлаго, отчасти у Вячеслава Иванова. Величайшему изъ нашихъ поэтовъ начала вѣка А. Блоку передалась вся замутненность соловьевскихъ софіанскихъ настроеній. Самъ Вл. Соловьевъ вѣрилъ въ Христа и оставался вѣренъ христіанству. Но русскіе поэты-софіанцы большей частью вѣрили въ Софію, не вѣря въ Христа. Эта Софія совсѣмъ уже не премудра и чужда Логосу. Прекрасная Дама А. Блока есть эта неузнаваемая Софія. Она вѣчно соблазняетъ и вѣчно обманывается, образъ ея двоится. Отъ Беме мы тутъ уже находимся на очень большемъ разстояніи. Я не считаю умѣстнымъ подвергать русскую поэзію начала XX вѣка бого-

*) См. книгу «Изъ рукописей А. Н. Шмидтъ», одну изъ самыхъ замѣчательныхъ мистическихъ книгъ на русскомъ языкѣ, но близкихъ къ безумію.

словскому суду. Этого никогда не слѣдуетъ дѣлать. Мы пережили въ началѣ вѣка замѣчательный поэтический ренессансъ. Но въ нашу поэзію вошли замутненныя и искаженныя софіанскія настроенія. Поэты имѣютъ право воспѣвать Прекрасную Даму и могутъ дѣлать признанія, что «Das Ewig-Weibliche Zieht uns hinan». Но это совсѣмъ иной планъ и иная область, чѣмъ религіозно-философское, теософическое и богословское ученіе о Софіи-Премудрости Божіей. Русское богословское софіанство очень, конечно, отличается отъ софіанства поэтического. Наибольшія усилія достигнуть очищеннаго богословскаго ученія о Софіи, согласнаго съ преданіемъ, дѣлаетъ о. С. Булгаковъ въ своихъ послѣднихъ книгахъ. Онъ очень отходитъ отъ софіанства Вл. Соловьева и ему чуждо софіанство Я. Беме. *) О. С. Булгаковъ хочетъ быть теологомъ, а не теософомъ, въ этомъ трудность его положенія. Но его софіологіи могутъ быть сдѣланы упреки совсѣмъ иные, чѣмъ тѣ, которые дѣлаются вульгарными и невѣжественными обличителями софіанской «ереси». Русское софіанское направленіе можетъ ослабить сознаніе свободы человѣческаго духа и творческаго его призванія въ мірѣ. Человѣкъ окутывается божественно-космической софійной энергіей и удѣломъ его можетъ стать пассивное мѣшніе. Элементъ космическій, какъ женственный, начинаетъ преобладать надъ элементомъ антропологическимъ, какъ мужественнымъ. И это мѣшаетъ укрѣпленію сознанія личности, личной активности и отвѣтственности. Про Бемевское ученіе о Софіи, по преимуществу антропологическое, ставящее въ центрѣ дѣвственную цѣльность человѣка, нельзя сказать, чтобы оно вело къ такимъ результатамъ.

*) О. С. Булгаковъ въ своей книгѣ «Свѣтъ Невечерній» даетъ совершенно невѣрное истолкованіе ученія Беме, въ частности бемевскаго ученія о Софіи и очень къ нему несправедливъ. Беме падаетъ жертвой борьбы противъ современныхъ теченій, противъ вліяній германскаго имманентизма и спиритуализма.

Мы видѣли, что Беме совсѣмъ не имѣлъ монистическаго и пантеистическаго уклона. Онъ не отдастъ человѣка во власть космическихъ силъ, какъ то дѣлаютъ теософы. Міросозерцаніе Беме — персоналистическое. Самъ Беме не сдѣлалъ всѣхъ антропологическихъ выводовъ изъ своего ученія. Но въ немъ даны основы для христіанской антропологіи.

У Беме была нѣкоторая спутанность его созерцаній, страшная усложненность ихъ астрологическими и алхимическими ученіями и терминологіей. Но было у него и чистое видѣніе истины. Онъ ясно видѣлъ тьму, зло, борьбу, противорѣчія бытія и видѣлъ божественную премудрость, дѣвственную чистоту, свѣтъ. Онъ былъ человѣкъ опьяненный Богомъ и божественной мудростью. Все существо его обращено къ сердцу Іисуса Христа и теософія его насыщена христологіей. Западная христіанская мысль нейтрализовала и секуляризировала космосъ. Это одинаково совершалъ и Фома Аквинатъ и Лютеръ. Божества космосъ, носящій на себѣ печать Бога Творца и пропитанный божественными энергіями, умиралъ въ сознаніи христіанскаго Запада. Онъ замѣнялся нейтральной природой, объектомъ научнаго естествознанія и техники. По христіанской теософіи и космософіи Беме въ природѣ раскрывается духъ, въ космосѣ раскрывается Богъ, вся міровая жизнь постигается, какъ символъ Божества. Въ центрѣ для Беме стоитъ не оправданіе, какъ для Лютера, какъ для католической теологіи, а преображеніе твари. Тема о Софіи есть тема о возможности такого преображенія. Беме не былъ пантеистомъ, но онъ отрицалъ трансцендентную пропасть между Богомъ и твореніемъ, Богомъ и міромъ. Онъ не мыслилъ міровой процессъ, какъ совершенно внѣбожественный и не имѣющій никакого отношенія къ внутренней жизни Божественной Троичности. Смыслъ все-

го ученія о Софії заключається въ томъ, что имъ вносится третій, посередствующій принципъ между Творцомъ и тварью, принципъ соединяющій. Съ одними категоріями Бога-Творца и міра-твари нельзя преодолѣть безнадежнаго дуализма и трансцендентной пропасти. Но христіанство покоится на трансцендентности-имманентности и одинаково не допускаетъ и тождества между Богомъ и міромъ и пропасти между ними. Божье твореніе несетъ на себѣ печать Бога Творца, печать Божьей Премудрости, въ него переходитъ софійность. Иначе не было бы въ жизни міра, въ космосѣ и человѣкѣ ни красоты, ни смысла, ни лада. Софійность и есть красота твари. Софійность человѣка есть его чистота, цѣлостность, цѣломудріе, дѣвственность. Эта чистота, цѣлостность, цѣломудріе, дѣвственность и есть во всемъ твореніи, какъ возможность его преображенія. Дѣва Софія отлетѣла на небо, но образъ ея отражается и на землѣ и притягиваетъ къ себѣ землю. Преображеніе земли возможно лишь черезъ софійность. Полное отрицаніе всякой софіологии ведетъ къ мертвому дуалистическому теизму, въ концѣ концовъ къ деизму. Богъ окончательно уходитъ изъ міра. Огромное значеніе Я. Беме и христіанской теософіи Запада въ томъ, что они возстали противъ обезбоженія и нейтрализаціи тварнаго міра, космоса. И вмѣстѣ съ тѣмъ Беме не свойственъ безтрагическій космическій оптимизмъ. Въ мірѣ дѣйствуетъ не только Божественная Премудрость, но и темная, ирраціональная свобода.

Я говорилъ уже въ первомъ своемъ этюдѣ, что вліяніе Беме на германскую философію было огромно. Но если не считать Фр. Баадера, то нужно сказать, что менѣе всего германская философія развивала ученіе о Софії. Даже у Фихте можно найти тайное вліяніе Беме, но насильчески-мужской духъ Фихте прямо противоположенъ софійному ду-

ху, онъ самый антисофійный изъ философовъ, у него космосъ превратился въ матеріаль сопротивляющійся активности Я. Также антисофійна философія Гегеля и еще болѣе Шопенгауера. Въ германской идеалистической философіи наибольшій успѣхъ имѣла интуиція Беме о темной, ирраціональной волѣ и о борьбѣ противоположныхъ началъ въ бытіи. Ученіе о Софіи стало достояніемъ не столько философіи, сколько теософіи. Философія по буквальному своему смыслу есть любовь къ Софіи, но она легко забываетъ эту свою природу. Гуссерель хочетъ запретить философіи любить мудрость. И ученіе о Софіи есть богомудріе (теософія), а не любомудріе (философія). Также не развивали ученіе о Софіи школьные теологи. Его почти невозможно найти у учителей Церкви. У Св. Афанасія Великаго и др. Софія отождествлена съ Логосомъ и ученіе Софіи приурочено къ Второй Впостаси. Это объясняется тѣмъ, что въ традиціонномъ богословскомъ сознаніи, восточно-патристическомъ и западно-схоластическомъ, не были еще не только ясно разрѣшены, но и ясно поставлены проблемы религіозной космологіи и религіозной антропології. Вся космологія и антропологія традиціоннаго богословія была приурочена къ проблемѣ сотеріологической и связана исключительно съ ученіемъ о грѣхѣ и спасеніи. Тайна Божьяго творенія, творческая тайна твари не только спасающей отъ грѣха, но и носящей въ себѣ печать Творца и пронизанной божественными энергіями оставалась до времени закрытой. Къ этой тайнѣ прикосались лишь немногіе христіанскіе мистики и подлинныя теософы, гностики, упреждающіе времена. Величайшимъ изъ нихъ былъ Я. Беме. Но мысль новаго времени натурализовала интуиціи Беме о тайнѣ міротворенія; тайнѣ твари и не вмѣстила того, что Беме открывалось.

Русская религіозная мысль конца XIX в. и на-

чала XX в. очень остро поставила проблемы религиозной космологии и религиозной антропологии, проблемы отношения христианства къ тварному міру. Въ этомъ ея огромное и еще непризнанное значеніе. Проблематика эта, не имѣющая еще никакого общеобязательнаго разрѣшенія, принимала разнообразныя формы. То она ставилась, какъ возможность новаго откровенія Св. Духа, и новой міровой эпохи въ христіанствѣ, то обострялась въ проблему о человѣкѣ и его творческомъ призваніи, о существованіи извѣчной человѣчности въ нѣдрахъ Св. Троицы, то какъ проблема Софіи и софійности твари. Проблема эта жизненно конкретизировалась въ новомъ пониманіи отношенія христіанства къ культурѣ и къ обществу. Тутъ обнаружилось нѣсколько теченій. Они вели между собой борьбу, но всѣхъ мучила одна и та же тема. Изъ мыслителей прошлаго вѣка упреждали проблематику XX вѣка и вліяли на нее Бухаревъ, Достоевскій, Вл. Соловьевъ, В. Розановъ, Н. Федоровъ. Это и есть то теченіе русской религиозно-философской и религиозно-общественной мысли, которое одно время называлось у насъ «новымъ религиознымъ сознаніемъ», выраженіемъ опошленнымъ, вульгаризированнымъ и оклеветаннымъ, но въ сущности сохраняющимъ свое значеніе и свою правду. Проблематика новаго религиознаго сознанія не можетъ быть погашена и уничтожена никакой временной реакціей богословскаго и церковно-общественнаго консерватизма, съ нею связано будущее христіанство. О. П. Флоренскій, который иногда враждебно и пренебрежительно говоритъ о «новомъ религиозномъ сознаніи», самъ является однимъ изъ его представителей. Все, что онъ говоритъ о возможности новаго изліянія и раскрытія Духа Св. и о софійности твари въ своей книгѣ «Столпъ и утвержденіе истины», означаетъ постановку все тѣхъ же темъ, «новаго религиознаго сознанія», которое

подлежитъ очищенію и углубленію, но не упраздненію. Я. Беме, къ которому русскіе богословы софіанскаго направленія относятся скорѣе отрицательно, былъ однимъ изъ тѣхъ геніевъ, которые упреждали постановку проблемы о тайнѣ божьяго творенія. Школьное богословіе всѣхъ вѣроисповѣданій совершенно безсильно возражать противъ этой проблематики и угасить волненіе съ ней связанное. Мы должны духовно питаться великими ясновидцами прошлого, лишь освобождая ихъ созерцанія отъ нѣкоторой спутанности и смутности, согласуя ихъ съ основной истиной Церкви Христовой. Источники видѣній и созерцаній Беме остаются для насъ загадочными, какъ и все первородное. Въ Беме была философская діалектика, но источники его познанія не діалектическіе, а чисто интуитивные и ясновидческіе. Развитие софіологии въ бемевскомъ направленіи должно было бы не увеличить подозрѣній противъ этого направленія богосмудрія, а, наоборотъ, уменьшить и снять эти подозрѣнія. Если не считать подозрѣній, связанныхъ съ невѣжествомъ и обскурантизмомъ, съ ненавистью ко всякой творческой мысли въ богословіи и религіозной философії, то остается подозрѣніе въ недостаточной очищенности ученія о Софіи, въ смѣшеніи небеснаго съ земнымъ, Дѣвы Маріи съ Афродитой. Менѣе всего это умѣстно по отношенію къ Бемевскому ученію о Софіи. Софія для Беме и есть чистота, дѣвственность, цѣломудріе. Въ ученіи Беме есть зачатки новой христіанской антропологии, есть преодоленіе рабства и подавленности человѣка ветхозавѣтнымъ сознаніемъ, есть дерзновенный опытъ раскрытія тайны творенія въ Христовомъ свѣтѣ. Беме не теологъ, онъ — теософъ въ лучшемъ смыслѣ этого слова, и его созерцанія не легко перевести на традиціонный теологическій языкъ. Менѣе всего Беме былъ «еретикъ» по состоянію своего сердца, по духовной своей направлен-

ности, и окончательное рѣшеніе этого вопроса не принадлежитъ школьнымъ богословскимъ ученіямъ. Беме не вполне свободенъ отъ натурализма. На ученіи Беме, конечно, лежитъ печать нѣкоторой ограниченности своей эпохой, эпохой реформаціи и ренессанса, своимъ вѣроисповѣданіемъ, своимъ народомъ, — онъ мыслить какъ типичный гермонецъ. Но онъ же болѣе другихъ вырывался изъ тисковъ этой ограниченности. Многое мы, православные и русскіе XX вѣка, мыслимъ иначе, чѣмъ геніальный нѣмецкій ремесленникъ конца XVI и начала XVII вѣка. Но мы можемъ ощутить въ немъ брата по духу, мысль его созвучной своей, можемъ соединяться съ нимъ по ту сторону всѣхъ раздѣленій вѣроисповѣдныхъ, національныхъ, всѣхъ раздѣленій времени и мѣста, какъ должны соединяться со всякимъ подлиннымъ духовнымъ величіемъ и высотой, хотя и явленными въ міръ намъ чужомъ.

Николай Бердяевъ.

ВНУШЕНИЕ И РЕЛИГИЯ.

CH. BAUDOUIN. Psychologie de la Suggestion et d'Auto-suggestion. Paris. E. Delachaux et Niestlé.

К. Г. ЮНГЪ. Психологическіе типы. Очерки аналитической психологии. Русскій пер. С. Лорье, подъ редакціей Эмилиа Метнера. Изд. Мусагетъ. Цюрихъ. 1929.

Dr. B. LESTCHINSKY et S. LORIÉ. Essai Médico-Psychologique sur l'Autosuggestion. Méthodes de la nouvelle école de Nancy. Paris. Ed. Delachaux et Niestlé.

Какъ совершается *преображеніе* личности при помощи *воображенія* — мы можемъ видѣть на явленіи «внушенія». Этотъ феноменъ, искони существовавшій въ человѣческой душѣ, только теперь осознается психологической наукой. Внушеніе совсѣмъ не совпадаетъ съ «гипнозомъ», оно объемлетъ безконечно болѣе широкій кругъ явленій, среди которыхъ «гипнозъ» является лишь частнымъ и исключительнымъ случаемъ.

Сублимація подсознательнаго эроса при помощи воображенія есть *внушеніе*: идея-образъ бросается въ подсознаніе, и тамъ, въ этой подпочвѣ душевной жизни, невидимо живетъ и растетъ подъ порогомъ сознанія, питаясь аффектами и преобразуя ихъ, и затѣмъ вырастаетъ и поднимается надъ порогомъ сознанія, превращаясь въ акты, въ творческія проявленія. Внушеніе имѣетъ такимъ образомъ трехчленный ритмъ: 1) идея-образъ, которая бросается въ подсознаніе, слово, которое заключаетъ въ себѣ «внушеніе», 2) подсознательная жизнь и работа этого образа; и 3) рядъ актовъ и измѣненій, являющихся результатомъ «внушенія». Первый и третій моменты видимы и сознаются; второй моментъ — невидимъ и не сознается.

Весь процессъ есть дѣйствіе воображенія на подсознаніе, какъ это установилъ Куэ. Однако точнѣе было-бы сказать, что процессъ этотъ есть *взаимодѣйствіе*, или круговоротъ подсознанія и воображенія. Вѣдь образы, и какъ разъ самые мощные, сами вырастаютъ изъ подсознанія. Мы можемъ сказать: воображеніе всегда вырастаетъ изъ подсознанія и всегда вліяетъ на подсознаніе, подобно тому, какъ зерно вырастаетъ изъ глубины

земли, и обратно бросается въ глубину земли.*) Теорія внушенія учитъ, какъ обращаться съ этой глубиной, куда не проникаетъ взръ и рука.

Такъ понятое «внушеніе» пріобрѣтаетъ широчайшій смыслъ, охватывающій подъ извѣстнымъ угломъ зрѣнія всю душевную жизнь: всякое «слово», брошенное въ подсознаніе, есть *внушенное слово*. Какъ и откуда образъ попалъ въ подсознаніе — несущественно, существенно только то, что онъ принимается подсознаніемъ: *всякое внушеніе есть самовнушеніе*, ибо если самость не принимаетъ образа въ свое подсознаніе — внушеніе не происходитъ. «Гипнотизеръ», обладающій «магнетической силой», не играетъ существенной роли и чаще всего отсутствуетъ. А если онъ присутствуетъ со всѣми фантастическими атрибутами Каліостро, то это означаетъ только, что самъ внушаемый *внушаетъ себѣ*, что этотъ человѣкъ обладаетъ «магнетической силой». Происходитъ *самовнушеніе* черезъ посредство «очарованной» и «прикованной» фантазіи.

Самовнушеніе объемлетъ такимъ образомъ множество феноменовъ, вовсе не исходящихъ отъ сознательно внушающаго посторонняго лица (гетеровнушеніе). Въ огромномъ количествѣ случаевъ существуетъ *самовнушеніе*, иниціаторомъ котораго являюсь «я самъ». Это значитъ, что внушаемый образъ исходитъ отъ меня самого, есть продуктъ моего собственнаго воображенія.

Но далѣе, внушеніе не ограничено тѣмъ, что оно должно быть *сознательнымъ актомъ*, исходящимъ отъ какого-либо лица, рѣшившаго внушать. Внушеніе (всегда опирающееся на самовнушеніе) можетъ имѣть мѣсто, хотя ни я самъ, ни другое лицо не произвели сознательнаго акта внушенія. Такое внушеніе, происходящее какъ бы «само собою», можно назвать *непроизвольнымъ* внушеніемъ, противопоставляя ему внушеніе *произвольное*, имѣющее сознательною цѣль нѣчто внушить.**). Наше подсознаніе переполнено всякаго рода непроизвольными внушеніями, часто весьма вредными, какъ-бы сѣменами, брошенными туда нечаянно и ненамѣренно, при чемъ сѣмена эти въ огромномъ количествѣ оказываются плевелами, засоряющими душу и вырастающими наружу въ видѣ безсмысленныхъ, нецѣлесообразныхъ, дурныхъ поступковъ, безумствъ и даже безумія. Одинъ внушить себѣ, что онъ ничтожество (Minderwertigkeits-

*) Поэтому трехчленный ритмъ можно выразить и такъ: 1) работа подсознанія; 2) образъ, возникшій изъ подсознанія и 3) проникновение образа въ подсознаніе и его дальнѣйшая работа тамъ. Тогда первый и третій моменты — скрыты и подсознательны, а второй видимъ и сознается.

*) Baudouin опредѣляетъ эти два вида, какъ *suggestion spontanée* и *suggestion réfléchie*.

gefühl), другой внушить себѣ манію величія; одинъ «вообразить», что онъ не можетъ перейти площадь (боязнь пространства), другой — что онъ не можетъ появиться передъ публикой. Безбрежное море такой сорной травы вырастаетъ изъ подпочвы души. Но если-бы существовали только плевелы дурного внушенія, жизнь заглохла-бы и угасла-бы. Если-бы сѣялъ только «врагъ» — мы-бы давно погибли. То, что существуетъ жизнь и *нарастаніе жизни*, т. е. творчество — доказываетъ, что существуетъ цѣнное внушеніе, цѣнная сѣмена, бросаемая въ подсознаніе. Мы живемъ и питаемся «пшеницей». Сѣетъ и внушаетъ не только «врагъ», сѣется и божественное Слово, существуетъ и *благодатное внушеніе*. Всѣ творчески-цѣнные образы и слова, упавшіе въ глубину сердца («посѣянное въ сердце») представляютъ собою благодатное внушеніе; оно столь-же многообразно и богато по содержанію, сколь многообразна жизнь и творчество, садъ жизни.

Только теперь феноменъ внушенія стоитъ предъ нами во всемъ объемѣ. Противопоставленіе *автовнушенія* и *гетеровнушенія*, *произвольнаго* и *непроизвольнаго* внушенія — даетъ перекрещивающіяся понятія: существуетъ автовнушеніе произвольное и непроизвольное, и существуетъ гетеровнушеніе произвольное и непроизвольное. Такъ очерченная сфера дѣйствія внушенія охватываетъ всю жизнь: наша жизнь есть длинная вереница внушеній. И это не можетъ быть иначе, если вѣрно краткое опредѣленіе внушенія, данное Бодуэномъ: внушеніе есть «*подсознательная реализація идеи*». Здѣсь открыта новая психологическая категорія, которая извѣстнымъ образомъ опредѣляетъ всю психическую жизнь (ибо всякая категорія безконечна по своему объему). И удивительно не то, что она открыта, а то, что она такъ долго оставалось скрытой. Бодуэнъ спрашиваетъ: какимъ образомъ могъ оставаться незамѣченнымъ феноменъ, столь естественный и распространенный, открытіе котораго даетъ настоящее откровеніе? Отвѣтъ заключается въ томъ, что *подсознаніе* оставалось незамѣченнымъ, оставалось скрытымъ, ибо оно по своей сущности не лежитъ въ полѣ сознанія.

Простой разговорный терминъ «внушать» весьма правильно указывалъ на ту широкую сферу, гдѣ дѣйствуетъ психологическая категорія внушенія: отецъ дѣлаетъ сыну «внушеніе»; необходимо «внушать» дѣтямъ религіозныя понятія, «внушать любовь къ родинѣ», уваженіе къ закону. Говорятъ: «я внушилъ себѣ мысль»... такое-то лицо «не внушаетъ довѣрія», «не внушаетъ уваженія». и т. п. Однако разговорный терминъ лишь указывалъ на феноменъ внушенія, но не понималъ этого феномена. Онъ не понималъ самого главнаго, того, что внушеніе есть дѣйствіе на подсознаніе; но въ этомъ-то и состоитъ все открытіе.

Внушеніе въ широкомъ смыслѣ было извѣстно и ранѣе, но оно понималось, какъ воздѣйствіе на сознаніе, на волю, на совѣсть (conscientia).

Категорія внушенія объемлетъ всю сферу жизни, ибо оно есть воздѣйствіе на сознаніе черезъ посредство подсознанія. Существуетъ внушеніе познавательное, этическое, эстетическое и религіозное! Научныя идеи, брошенныя въ подсознаніе, живутъ въ немъ и формируютъ душу, и иногда весьма вредоносно (напр., «внушая» человѣку, что онъ машина, матерія и т. п.); но такъ-же живутъ въ подсознаніи этическіе и эстетическіе образы, сознательно кѣмъ-либо внушенные, или «непроизвольно» туда попавшіе.

Соціальная и политическая жизнь широко и въ значительной степени сознательно примѣняетъ внушеніе. Существуютъ методы соціальнаго внушенія, воздѣйствія на коллективное подсознаніе, на фантастически-воспріимчивое подсознаніе толпы (въ толпѣ, какъ извѣстно, явно преобладаетъ аффективная и безсознательная стихія души). Таковы лозунги, шествія, парады, процессіи, пушечная пальба и т. п. Каждый вождь демагогъ, «внушаетъ», по всѣмъ правиламъ «внушенія», дѣйствуетъ на коллективное подсознаніе черезъ воображеніе, опираясь на скрыты аффекты этого подсознанія.

Тардъ показывалъ соціальное дѣйствіе *подражанія*; гораздо плодотворнѣе раскрыть соціальное дѣйствіе внушенія. То, что онъ называетъ «подражаніемъ», есть на самомъ дѣлѣ внушеніе. Ибо откуда у толпы *безсознательное стремленіе* подражать? Оно покоится только на томъ, что нѣкоторые «прообразы», образцы, пассивно захватываютъ воображеніе и живутъ въ коллективномъ подсознаніи. Отношеніе «иниціатора» къ «подражателю» къ которому Тардъ сводитъ соціальную жизнь, есть на самомъ дѣлѣ отношеніе внушающаго къ внушаемому. Реклама, мода, нравы — покоются на внушеніи; и само подражаніе покоится на внушеніи.

Законъ обладаетъ весьма слабой способностью внушать. Законъ не умѣетъ обращаться съ подсознаніемъ. Отрицательное внушеніе не принимается, а законъ состоитъ въ значительной части изъ запретовъ. Чтобы помочь этому дефекту, власть окружаетъ законъ рядомъ образовъ и символовъ, способныхъ внушать: «зерцало», мантии судей, торжественныя засѣданія суда, стража и т. п. Но больше всего сама власть нуждается въ постоянномъ внушеніи; она должна непрерывно «поражать воображеніе» (какъ это прекрасно понялъ Маккіавелли), а въ этомъ и заключается существо внушенія. Вотъ почему власть нуждается въ коронаціяхъ, парадахъ, пріемахъ, вообще въ *представительствѣ*, безъ котораго власть исчезла-бы изъ сознанія и под-

сознанія подвластныхъ: нельзя повиноваться тому, кто не «представляется» намъ «властнымъ».

Надъ всѣми этими разнородными и разноцѣнными сферами внушенія возвышается *религія*, какъ высшій и суверенный источникъ внушенія. Всѣ религіи міра обладаютъ разработанными методами внушенія, умѣющими обращаться съ индивидуальнымъ и коллективнымъ подсознаніемъ. Всѣ современныя открытія свѣтской науки въ этой «новой» области фиксируютъ только то, что опытно примѣнялось въ практикѣ великихъ религій. *Аскетика* есть *теорія сублимаціи* и слѣд. методика внушенія. «Борьба съ помыслами» и «искушеніями» есть борьба съ вредными произвольными внушеніями, съ этими плевелами, попавшими въ подсознаніе, въ «сердца и утробы».

Современная аналитическая психологія отчетливо сознаетъ эту свою близость къ религіозной практикѣ и относится къ ней съ величайшимъ вниманіемъ. Она уже не можетъ отрицать, что *самое мощное внушеніе*, какое только извѣстно человѣчеству, исходитъ отъ религіозныхъ образовъ, религіозныхъ символовъ и созерцаній. Юнгъ признаетъ, что образъ Божества въ человѣческой душѣ есть образъ наивысшей цѣнности и наивысшей реальности; единственный образъ, способный опредѣлять всѣ наши поступки и все наше мышленіе, способный сосредоточить на себѣ всю нашу психическую энергію, способный охватить и разрѣшить своей объединяющей силой всѣ противорѣчивыя стремленія подсознанія.*) Не нужно думать, что этотъ образъ отчетливъ и понятенъ, что его можно мыслить, ясно и раздѣльно; напротивъ, онъ полонъ таинственности, непонятенъ и несказаненъ. Но совершенно таково-же и подсознаніе: оно тоже таинственно и непроницаемое; въ этомъ ихъ исконное сродство. Исконную религіозность подсознанія Эд. фонъ Гартманъ выразилъ въ слѣдующихъ замѣчательныхъ словахъ:

«Мы можемъ утѣшиться въ томъ, что имѣемъ сознаніе столь практическое и столь низменное, столь мало поэтическое и религіозное; — въ нашей собственной глубинѣ существуетъ изумительное подсознаніе (*das Unbewusste*), которое грезить и молится, въ то время какъ мы зарабатываемъ на жизнь».

Подсознаніе молится, но не знаетъ само о чемъ; оно «ходатайствуетъ воздыханіями неизглаголаннкими», оно *чувствуетъ*,

*) К. Т. Юнгъ. Психологическіе типы. русск. пер. С. Лорье. подъ ред. Э. Метнера. Изд. Мусагетъ. 1929. Стр. 43-44. 230. Сравни вообще стр. 179-209 и 228-245. Въ терминахъ Спинозы можно было бы сказать, что идея Бога есть единственная идея въ душѣ, способная образовать «всепоглощающій аффектъ», который концентрируетъ и сливаетъ всѣ другіе аффекты въ единство «интеллектуальной любви къ Богу». Спиноза несомненно здѣсь только въ этомъ выраженіи «интеллектуальной», несомнененъ въ своемъ интеллектуализмѣ.

но не знаетъ, чего хочетъ. Одно несомнѣнно, оно *предъ-чувствуетъ* и предугадываетъ *полноту* и богатство бытія; а потому во всякомъ Словѣ Откровенія узнаетъ божественную полноту (*πλήρομα*), которой оно искони желало. Эросъ жаждетъ полноты вѣчной жизни. Само подсознаніе есть полнота своего рода, но странная полнота, которой чего-то *не хватаетъ*; это хаосъ, которому не хватаетъ космоса; это «все», которому не хватаетъ *единства и всеединства*. Только Богъ, какъ «Вседержитель», какъ единство противоположностей (*coincidentia oppositorum*), какъ разрѣшеніе всѣхъ трагизмовъ (Утѣшитель) — есть то, что предчувствуетъ и чего жаждетъ подсознаніе. Онъ есть *абсолютно-желанное*, наглядное (но непостижимое!) единство Бога и человѣка въ полнотѣ (*πλήρομα*) Бого-человѣка.

Весь этотъ религіозный опытъ вполне несомнѣненъ для Юнга; образъ Божій въ душѣ онъ называетъ «объединяющимъ символомъ», разрѣшающимъ всѣ трагизмы души.*) Но Юнгъ остается психологомъ аналитикомъ, онъ не выходитъ за предѣлы имманентнаго содержанія опыта и, какъ ученый, не высказывается съ точки зрѣнія метафизической, онтологической и мистической. Его можно истолковать въ духѣ позитивнаго имманентизма и психологизма, для котораго Богъ есть только «esse in anima», въра въ Бога есть только необходимая и цѣнная функція души. Для насъ важно, что даже ставъ на эту осторожную, опытную, научно-скептическую точку зрѣнія, можно сказать, что образъ Божій обладаетъ величайшей *мощью внушенія*, превышающей всѣ другія мыслимыя внушенія.

Какъ-же обстоитъ дѣло для вѣрующаго мыслителя, метафизика или мистика, исходящаго изъ признанія абсолютной реальности Божества? И для него, конечно, образъ Божій въ душѣ будетъ обладать наибольшей возможной силой внушенія; и для него Онъ разрѣшаетъ всѣ трагизмы души, и потому несетъ спасеніе и утѣшеніе; но для него всѣ подлинныя *религіозныя внушенія* исходятъ отъ Бога и отъ Богочеловѣка. Механизмъ «внушенія» остается тѣмъ-же, человѣческая душа устроена такъ, что она является медиумомъ для внушеній; но внушенія высшія и драгоценнѣйшія исходятъ прямо отъ Бога, какъ отъ реальной личности, столь-же реальной, или даже болѣе реальной, чѣмъ наша собственная личность. «Религія есть внушеніе» — скажетъ позитивистъ и атеистъ, думая этимъ умалить религію; на самомъ-же дѣлѣ въ этомъ ея величайшая *мощь*. Чѣмъ была-бы религія, если бы она не могла и не умѣла внушать? Она «внушаетъ» такъ, какъ отецъ внушаетъ сыну, какъ учитель внушаетъ ученику.

*) Онъ даетъ при этомъ замѣчательное философское пониманіе *реального символа* въ отличіе отъ «знака» и аллегоріи. См. Op. cit. 442-449 и 179 ff.

Когда Христосъ говоритъ «имѣяй уши да слышитъ», Онъ *внушаетъ*, онъ бросаетъ сѣмена Логоса въ глубину сердца. И трехчленный ритмъ внушенія выступаетъ ясно въ притчѣ о сѣятелѣ: 1) сказанное слово, видимое сѣмя, бросаемое въ землю; 2) его подпочвенное, подсознательное, невидимое бытіе; 3) видимый ростъ и плоды, творческій актъ, вырастающій изъ подсознанія. Подсознаніе различнымъ образомъ принимаетъ внушеніе, какъ и подпочва различнымъ образомъ принимаетъ зерно. Существуетъ благодарная и неблагодарная почва, благопріятное и неблагопріятное для внушенія состояніе подсознанія. Существуютъ наконецъ плевелы вредныхъ внушеній, грозящихъ заглушить внушенія цѣнныя и плодотворныя.

Цѣнныя, творческія внушенія религіозный человѣкъ переживаетъ, какъ откровенія свыше, онъ чувствуетъ себя «медиумомъ», воспринимающимъ *благодатное внушеніе*, какъ благой даръ; при этомъ остается вѣрнымъ, что всякое внушеніе есть самовнушеніе: самъ человѣкъ («сскровенный сердца человѣкъ»), долженъ принять внушеніе, какъ-бы еще разъ сдѣлать его себѣ; благодать нужно не только дать, но и взять.

* * *

Религіозная точка зрѣнія, какъ мы видѣли, принципиально отличается отъ научно-психологической. Та и другая признаютъ сублимирующую мощь «религіознаго символа». Но для первой — всѣ подлинныя религіозныя переживанія, слѣд. и религіозныя внушенія, проистекаютъ отъ трансцендентной реальности абсолютнаго Существа; для второй же — эти переживанія и внушенія остаются имманентными событіями въ душѣ (*esse in anima*), правда очень важными и опредѣляющими все бытіе человѣка. Можетъ показаться, что такой научный релятивизмъ и психологизмъ, не желающій ничего высказывать о трансцендентной реальности Божества, болѣе мудръ и остороженъ, чѣмъ религіозная мистика и метафизика. Но на самомъ дѣлѣ это не такъ. Научно-психологическій методъ Юнга вполне допустимъ, какъ методъ изслѣдованія; но онъ становится неправдой, когда переходитъ въ «сцієнтизмъ», въ «научно-позитивное» міросозерцаніе. Психологъ и психіатръ имѣетъ право не высказываться, *беретъ ли онъ въ серъезъ* религіозный символъ, царящій въ душѣ; но *человѣкъ* во всей полнотѣ не имѣетъ права и не можетъ этого не высказать. Человѣкъ не только «наука», онъ мыслитъ и переживаетъ не только научными методами. Здѣсь вступаетъ въ свои права философія, которая заставляетъ его высказаться *до конца* *),

*) «Мудрецъ отличенъ отъ глупца

Тѣмъ, что онъ мыслитъ до конца».

(Майковъ. Три смерти).

заставляет его рѣшить, что онъ *беретъ въ серьезъ*, и что — нѣтъ; ибо отъ этого всецѣло зависитъ мудрость жизни. Здѣсь вступаетъ въ свои права феноменологическій анализъ. Религіозныя внушенія только тогда суть религіозныя, когда они берутся *абсолютно въ серьезъ*; ихъ сущность (Wesen) заключается въ этой предѣльной серьезности, или «святости», которая есть исхожденіе отъ абсолютнаго трансцендентнаго Существа. Внѣ этого нѣтъ религіознаго феномена. Внушеніе, полученное отъ «фантазмы», отъ имманентнаго символа, отъ «меня самого» — не есть религіозное внушеніе. Религія покоится на *аксіомѣ зависимости* отъ Абсолютнаго Существа, на усмотрѣніи себя, какъ относительнаго, конечнаго и тварнаго существа (феноменологическій анализъ Декарта). Если нѣтъ этой зависимости — нѣтъ религіи. Религіозныя внушенія суть внушенія, получаемыя отъ Бога.*) Но могутъ ли я получать такія внушенія? существуютъ-ли такія внушенія? Вся полнота религіознаго опыта и прежде всего наличность идеи абсолютнаго Существа въ душѣ (*esse in anima*) свидѣтельствуетъ о возможности такихъ внушеній. Если я *самъ* могъ сдѣлать себѣ такое внушеніе, значитъ «я самъ» есть абсолютное Существо (ходъ мысли Декарта). «Разгадать» религіозный феноменъ, какъ фантазму, какъ имманентный символъ — значитъ уничтожить религію, какъ иллюзію. Но то, что признается иллюзорнымъ, теряетъ внушающую силу, *теряетъ способность сублимировать*. Менѣе всего этого можетъ желать Юнгъ. Въ этомъ и заключается внутреннее противорѣчіе непродуманнаго до конца научнаго психологизма и имманентизма.

* * *

Существуетъ еще одна важнѣйшая особенность религіозныхъ внушеній въ отличіе отъ всѣхъ другихъ. Наука изучила механизмъ внушенія, но она *не знаетъ, что внушать*; она даже не ставитъ этого вопроса, считаетъ его само собою разумѣющимся: надо внушать здоровье, спокойствіе, увѣренность. Но вѣдь этого мало: спрашивается, какъ жить, будучи здоровымъ, что дѣлать, къ чему стремиться? Да и нужно-ли спокойствіе? Наука и техника внушенія не имѣютъ здѣсь отвѣта. Напротивъ, религія *знаетъ, что внушать*. Она учитъ о томъ, какія внушенія цѣнны и нецѣнны, какія суть плевелы и какія — пшеница. Это вопросъ немаловажный: дѣло идетъ о выборѣ пути для всей жизни, какъ индивидуальной, такъ и соборной: это вопросъ жизни и смерти. Рѣшеніе всецѣло зависитъ отъ того, какую систему цѣнностей мы признаемъ своей абсолютной «святиней»: «гдѣ сокровище ваше,

*) Религіозныя переживанія всегда «интенціональны» и всегда осуществляютъ нѣкоторый «трансъ», преодолевая солипсизмъ, какъ это понималъ Декартъ.

тамъ и сердце ваше». Но только религія открываетъ святыни и цѣнности. Поэтому только религія можетъ знать, что внушать. И совсѣмъ иное внушаетъ Будда; совсѣмъ иное внушаетъ Христосъ. Жизнь, культура, исторія, развитіе индивидуальности — получаютъ совершенно иное направленіе подъ вліяніемъ этихъ внушеній.

Изъ таинственной глубины сердца, изъ подсознанія (иногда во снѣ) встаютъ образы, звучатъ голоса, которые человѣкъ переживаетъ, какъ «внушенія свыше». Даже такой раціональный человѣкъ, какъ Сократъ, зналъ эти внушенія (даймоніонъ). Всѣ пророческія натуры дѣйствуютъ только подъ вліяніемъ «внушеній свыше», ничего не придумываютъ отъ себя и какъ-бы отстраняютъ свою собственную сознательную волю, превращаясь въ «посредника», въ медіумъ Божества. Для религіознаго человѣка всякое божественное «слово», звучащее въ душѣ и окруженное нимбомъ святости, есть слово Логоса, зерно, брошенное Сѣятелемъ въ глубину сердца, иначе говоря, — *гетеровнушеніе*. И онъ хочетъ получить такое внушеніе даже тогда, когда самъ молится: «внуши, Боже, молитву мою» — говоритъ Псаломъ. Высшее достиженіе мистической молитвы состоитъ не въ томъ, чтобы Богъ насъ услышалъ, а въ томъ, чтобы мы услышали Бога*)

* * *

Этика сублимаціи придаетъ чрезвычайное значеніе подсознанію: она только и возможна на основѣ открытія подсознанія. «Магія» воображенія и «магія» внушенія — вотъ ея средства. Противъ такой этики можетъ быть выдвинуто одно сильное возраженіе: она отодвигаетъ на второй планъ, больше того, дѣлаетъ какъ-бы совсѣмъ ненужной *сознательную свободную волю*. Человѣкъ становится *пассивнымъ медіумомъ*, принимающимъ въ свое подсознаніе образы, интуиціи и внушенія. Вспомнимъ категорическое сужденіе Куз: при столкновеніи воли и воображенія побѣждаетъ всегда воображеніе безъ всякихъ исключеній. Оно какъ-будто обрекаетъ волю на полное пораженіе.

Однако дѣло обстоитъ прямо противоположнымъ образомъ: черезъ пониманіе неизбежности своего пораженія воля сдерживаетъ самую блестящую свою побѣду. Въ самомъ дѣлѣ, Кузъ говоритъ: воля всегда побѣждена, и вмѣстѣ съ тѣмъ *своей свободной волей* опредѣляетъ, что внушать и какъ внушать своимъ пациентамъ.

Вся теорія внушенія есть стремленіе подчинить *непроизвольно-безсознательныя* внушенія, которыя мы пассивно и часто нецѣлесообразно получаемъ, — внушеніямъ *произвольно-сознательнымъ*. Suggestio[n] refléchie есть свободно избранное внушеніе. Воля и свобода не уничтожаются здѣсь, какъ кажется на

*) «Rede, Herr, dein Diener hort». См. Heiler. Das Gebet. 1921. Стр. 227.231.

первый взглядъ, а напротивъ одерживаютъ побѣду, но только не прямымъ усиліемъ, а при помощи обходнаго движенія, дающаго возможность обойти *loi de l'effort converti*. Здѣсь дѣйствуетъ общій принципъ техники: повелѣвать природѣ, повинаясь ей. Внушеніе повелѣваетъ подсознанію, повинаясь ему, подчиняясь его любви къ образамъ и его нелюбви къ императивамъ.

Воля и свобода и сознательное рѣшеніе снова возстанавливаются въ правахъ: человѣкъ не есть только подсознательный медиумъ и не есть только медиумическое воображеніе, творчество въ божественномъ умоизступленіи (*μανία* Платона).

Но, могутъ намъ далѣе возразить, здѣсь свободенъ только внушающій, но не внушаемый. Внушаемый все-же какъ будто остается пассивнымъ и безвольнымъ медиумомъ. Такое возраженіе могло однако исходить только отъ старой теоріи «гипноза». Открытіе, что всякое внушеніе есть *самовнушеніе*, представляетъ собою великое возстановленіе сувереннаго положенія «самости», суверенныхъ правъ свободы. Всякое внушеніе такимъ образомъ опирается на послѣднія глубины самости; а послѣдняя глубина самости есть *Ungrund*, или свобода. Такъ возстанавливается въ своемъ значеніи другая сторона личности: не подсознаніе, а сознательная свобода.

Ни въ какой медиумической пассивности свобода не погибаетъ, ибо это я *самъ* ставлю себя въ положеніе пассивно воспринимающаго и я *самъ* себѣ, въ концѣ концовъ, внушаю. Внушеніе должно быть *осознано*, какъ *самовнушеніе*, только тогда можетъ быть и поставленъ вопросъ о преодолѣніи случайныхъ и нецѣлесообразныхъ самовнушеній — самовнушеніями сознательно избранными и цѣлесообразными. Здѣсь мы получаемъ великое освобожденіе, расширеніе свободы до предѣловъ, ранѣе ей недоступныхъ, расширеніе свободного творчества, перестающаго теперь быть только стихійнымъ, только «умоизступленнымъ», или, вѣрнѣе, не перестающаго быть таковымъ, но и въ стихійности своей принимающаго форму, исходящую отъ свободы, свободно избранную.

* * *

Пассивный медиумизмъ внушенія, такимъ образомъ не есть противоположность свободного творчества, а, напротивъ, есть моментъ свободного творчества. Внушеніе есть творчество своего рода: оно содержитъ въ себѣ инициативный актъ внушенія и оно есть преобразование души, «психагогія». Съ другой стороны, творчество есть всегда внушеніе своего рода: оно воспринимаетъ образы, вынашиваетъ ихъ въ подсознаніи и рождаетъ новые образы.

Возникаетъ любопытный вопросъ объ отношеніи *творчества*

и внушенія. Ихъ связь поражаетъ: во всякомъ творчествѣ есть пассивно медіумическій, женственно-воспринимающій моментъ, — и вмѣстѣ съ тѣмъ, моментъ активно-сознательный, мужественно-зачинающій. Но совершенно тоже имѣетъ мѣсто и во внушеніи: и тамъ есть инициативный актъ и пассивное принятіе. Притча о сѣятелѣ есть притча о внушеніи и одновременно притча о творчествѣ. Трехчленный ритмъ (сѣмя, подпочва, растеніе, брошенный образъ, подсознаніе, творческій актъ) есть ритмъ одинаковый и для внушенія и для творчества. Круговоротъ взаимодѣйствія подсознанія и сознанія выражаетъ собою сущность всякаго творчества и вмѣстѣ съ тѣмъ всякаго внушенія. То, что связываетъ ихъ во-едино, есть *воображеніе*. Всякое творчество есть во-ображеніе, т. е. воплощеніе образа, воплощеніе идеи. Но совершенно также и всякое внушеніе есть воображеніе, воплощеніе идеи. Всякое воображеніе, нѣчто внушаетъ и всякое внушеніе — воображаетъ.

Все-же противоположеніе внушенія и творчества сохраняетъ свой смыслъ, хотя иногда кажется, что они совершенно совпадаютъ. Различіе выступаетъ въ слѣдующихъ вопросахъ: существуетъ ли нѣчто нетворческое во внушеніи, и существуетъ-ли нѣчто, не внушенное въ творчествѣ.

Существуютъ, конечно, внушенія творческія и нетворческія. Существуютъ, какъ будто, въ социальномъ феноменѣ внушенія и личности творческія и нетворческія, по Тарду — инициаторы и подражатели. Послѣднее различіе однако нельзя класть въ основу: абсолютныхъ инициаторовъ не существуетъ — человѣкъ всегда получаетъ внушеніе, продолжаетъ творчество, начатое творцомъ, подобно Прометею, похищающему имъ созданный огонь съ неба. Не существуетъ людей только дѣлающихъ внушенія и не получающихъ внушенія. Человѣкъ не творецъ, а лишь сотрудникъ. Сѣмянъ Логоса онъ не дѣлаетъ. Нуженъ сѣятель, который ему бросаетъ нѣчто въ сердце. Нуженъ сотворенный міръ, космосъ который даетъ ему потокъ образовъ. Нужны сотворенные люди которые сыплютъ горсть образовъ въ его сердце. Только тогда начинается творческій процессъ ихъ переработки во взаимодѣйствіи сознанія и подсознанія. Въ такомъ положеніи находится каждый человѣкъ, самый творческій, даже гений. Послѣдній прежде всего принимаетъ и усваиваетъ внушенія всей полноты образовъ своей эпохи, своего міра. Онъ гений не въ томъ что не принимаетъ никакихъ внушеній, онъ принимаетъ ихъ множество, но онъ творческій гений въ томъ что онъ выбираетъ и преобразуетъ полученные внушенія. Свобода здѣсь сохранена полностью, ибо всегда есть выборъ между цѣнными и нецѣнными внушеніями, между плевелами и пшеницей; между культивированіемъ или разрушеніемъ.

Отсюда ясно, что различіе творческихъ и нетворческихъ внушеній лежитъ въ содержаніи внушеній, въ ихъ цѣнности или нецѣнности, въ ихъ благодатности или неблагоприятности. И только въ этомъ содержаніи обосновано и различіе творческихъ и нетворческихъ личностей: не всякій «иниціаторъ» и не всякій внушающій есть творецъ, а только тотъ, который дѣлаетъ творческое внушеніе. Въ основу различія надо класть цѣнность бросаемыхъ въ подсознаніе сѣмянъ и ихъ плодовъ. Цѣнны тѣ сѣмена внушеній, которыя поддерживаютъ жизнь и даютъ нарастаніе жизни. Творчество и есть нарастаніе жизни, появленіе новыхъ, раньше не бывшихъ формъ жизни, и притомъ болѣе интенсивныхъ и болѣе цѣнныхъ формъ. Творчество есть во-ображеніе и воплощеніе цѣнностей. Но истинныхъ цѣнностей, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ, въ идеальномъ мірѣ, мы *не создаемъ*. Мы ихъ лишь «открываемъ», лишь получаемъ какъ божественный даръ, какъ благодать. Въ этомъ смыслѣ поэзія (то-есть, все творчество) никогда не есть абсолютная инициатива, а лишь благой даръ, полученный свыше. Абсолютный инициаторъ и творецъ (и въ этомъ смыслѣ поэтъ) есть только Богъ. Пророку сказано: «Исполнишь волею Моею». Поэтъ творитъ, когда «Божественный глаголъ до слуха чуткаго коснется». Тоже остается вѣрнымъ и для техника (Прометея): и онъ не имѣетъ собственнаго огня и не зажигаетъ его впервые.

Такимъ образомъ, внушающее воображеніе будетъ творческимъ тогда, когда открываетъ, воплощаетъ и вводитъ въ міръ новыя положительныя цѣнности; оно не будетъ творческимъ, когда только разрушаетъ воплощенныя цѣнности, или когда только воспроизводитъ, повторяетъ и сохраняетъ старыя установленныя общепринятыя цѣнности, сохраняетъ *быть*; сохраняетъ жизнь на прежнемъ уровнѣ безъ нарастанія ея полноты. Только въ этомъ смыслѣ, только въ зависимости отъ содержанія внушающаго воображенія можно противопоставлять творческую инициативу и пассивную зависимость. Не нужно думать, что пассивныя натуры только получаютъ внушенія, а активныя только внушаютъ другимъ. Геній всего болѣе внушаемъ. Подражательныя и рабскія натуры, съ другой стороны, съ величайшей силой внушаютъ свое подражаніе и свои рабскія и трусливыя чувства другимъ.

Въ чемъ же состоитъ творческое первенство генія. Оно состоитъ въ томъ, что онъ открываетъ и вводитъ въ міръ новыя положительныя цѣнности, раньше остававшіяся скрытыми. Сфера творческаго генія есть сфера открытія и откровенія, будутъ ли то откровенія искусства, открытія науки или религіозныя откровенія, дающія узрѣнія новыхъ святынь. Но геній человѣческаго творчества ничего не выдумываетъ, онъ угадываетъ

и прозрѣваетъ («отверзлись вѣщія зѣницы»). Творчество на своихъ вершинахъ какъ будто совпадаетъ со своею противоположностью, съ пассивною зависимою: оно становится одержимостью, наитіемъ, чистымъ медиумизмомъ, посредникомъ для содѣйствія высшихъ силъ, для принятія «внушеній свыше». Такъ мы снова приходимъ къ религіи, какъ къ высшему и суверенному источнику внушенія. Поэтъ, т.е. человѣкъ, какъ творецъ — творить и не творить, ему все «дается свыше» и, съ другой стороны, онъ все создаетъ самъ — онъ абсолютно свободенъ и абсолютно зависимъ въ своемъ творествѣ.

Такова фундаментальная антиномія, заключенная въ свободномъ творествѣ и въ творческомъ внушеніи. Въ ней мы легко узнаемъ антиномію свободы и благодати. Высшее творчество есть творчество благодатное. Но если высшее и лучшее въ творествѣ дано, а не создано, дано даромъ, а не въ награду за подвиги и труды, то что же создано. Гдѣ же заслуга, гдѣ же свобода поэта. Неужели геній «осѣняетъ голсу безумца, гуляки празднаго», неужели «среди ѣдтей ничтожныхъ міра, быть можетъ всѣхъ ничтожнѣй онъ»...

Но тогда, значить, не онъ создаетъ, не онъ творить, не онъ геній, не его заслуга. Эта антиномія составляетъ тему Пушкинскаго Моцарта и Сальери, и она есть, въ концѣ концовъ, одно изъ выраженій антиноміи свободы и благодати.

Она рѣшается (если это можно назвать рѣшеніемъ) въ усмотрѣніи тождества противоположностей: истинно-свободное творчество есть то, которое дѣйствуетъ по «внушенію свыше». (Я научу васъ Истинѣ и Истина сдѣлаетъ васъ свободными). Наболѣе активенъ тотъ, кто наболѣе внушаемъ, но для высшихъ, отъ Бога исходящихъ внушеній. Въ полномъ смыслѣ Творцомъ является только Богъ. Человѣкъ есть лишь творецъ по образу и подобію. Человѣкъ лишь продолжаетъ твореніе, лишь «сотрудничаетъ», и при томъ по образцамъ, которые ему даны, которые ему открылись.

Мы получаемъ слѣдующій надежный критерій истинно-творческаго во внушеніи: творческимъ будетъ то, что является подлиннымъ «внушеніемъ свыше». Творческою личностью будетъ та, которая способна такіа внушенія получать, которая стоитъ всего ближе къ творчеству Творца, которая творить по образу Его совершенства. Въ истинномъ творествѣ должно быть нѣкоторое *гетеровнушеніе*, но полученное отъ Бога, а не отъ людей; такіе «богонаученные» (теодидакты, какъ говоритъ Св. Макарій) и суть истинно свободные творцы. А нетворческимъ во всякомъ внушающемъ воображеніи будетъ то, что выдуманно людьми, то, что выдуманно отъ себя, въ чемъ нѣтъ никакихъ прозрѣній и откровеній.

Б. В ы ш е с л а в ц е в ъ.

РЕЛИГИОЗНЫЯ ИСКАНІЯ ВЪ ОТРАЖЕНІИ СОВѢТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.

Богоборчество русской революціи ограничилось отрицаніемъ религіи, не противопоставляя ей никакого активнаго духовнаго начала. Французская революція противопоставляла христіанской идеѣ Богочеловѣка идею Человѣка, обожествляя его разумъ.

Атеизмъ французской революціи былъ воспитанъ цѣлымъ вѣкомъ религіознаго отрицанія, и его проповѣдники выдвигали новыя, еще не испытанныя и потому искушавшія идеи. Мечта «быть какъ боги» — древній соблазнъ Люцифера — до сихъ поръ жива во Франціи и владѣетъ умами многихъ ученыхъ и изслѣдователей. Отказъ отъ Бога и его рая во имя Человѣка, носящаго въ самомъ себѣ божественное начало и могущаго собственными усиліями создать рай на землѣ — эта мечта рождена молодою жаждою жизни и потому радостна и активна. То, что этой мечтѣ до сихъ поръ отдають свои силы многіе выдающіеся дѣятели, морально безупречные, что среди нихъ бываютъ люди, сознательно жертвующіе жизнью за науку, придаетъ этой мечтѣ характеръ новой религіи, способной создавать своихъ святыхъ. Во французскомъ атеизмѣ нѣтъ и тѣни равнодушія. Онъ пламененъ. Жажда чуда не оставляетъ его и весь путь современной науки опредѣляется этой жаждой доказать свою способность творить чудеса. Трудность борьбы съ французскимъ атеизмомъ въ томъ и заключается, что онъ внутренно не связанъ съ матеріализмомъ. Весь онъ построенъ на духовныхъ началахъ и обладаетъ религіозной энергіей, родственной христіанству, хотя и борющейся съ нимъ. Отказъ отъ Бога вызванъ горделивою вѣрою въ человѣка, носящаго въ себѣ высшее духовное начало. Борьба, которая въ настоящее время почти такъ же остра, какъ сто лѣтъ назадъ, оказалась не подъ силу атеизму. Побѣда несомнѣнно остается за церковью, и Франція, переборовъ за полтораста лѣтъ офіціального атеизма всѣ язы восемнадцатаго столѣтія, стала теперь такою же «христіаннѣйшею», какою была во

времена королей. Всѣ живыя силы страны постепенно стягиваются вокругъ католической церкви. Любопытно отмѣтить, что этотъ процессъ начался въ самый моментъ разрушенія церкви: мать Javouhag, будущая основательница Конгрегацій св. Іосифа и давшая католической церкви своею миссіонерскою работою среди негровъ новыя колоніальныя епархіи, эта замѣчательная религіозная дѣятельница выросла и укрѣпила свою вѣру въ періодъ преслѣдованій христіанства. Точно такъ же русская церковь, преслѣдуемая въ Россіи, находитъ сейчасъ благодаря своему ореолу мученичества новыхъ адептовъ среди иностранцевъ.

Атеизмъ русской революціи не обладаетъ творческими силами французскаго богоборчества, которыя затрудняли во Франціи побѣду церкви. Официальное безбожіе совѣтской Россіи является въ сущности новой формою нигилизма. Никакого творческаго начала на мѣсто разрушаемой религіи онъ не ставитъ. Онъ только отрицаетъ, ничего не утверждая. Подобно тому, какъ религія Разума явилась въ эпоху французской революціи итогомъ цѣлаго вѣка интеллектуальныхъ ранцсилій, русскій революціонный атеизмъ является завершеніемъ полувѣковой борьбы части русской интеллигенціи съ цевковью. То, что сейчасъ провозглашается, какъ «революціонное достиженіе», заключено въ произведеніяхъ Чехова и многихъ его атеистическихъ предшественниковъ. Доводы, приводимые въ опроверженіе существованія Бога, повторяютъ старыя матеріалистическіе доводы, съ которыми въ свое время боролись Владиміръ Соловьевъ, Достоевскій, Левъ Толстой. Внутреннее безсиліе этихъ доводовъ и логическій кругъ, изъ котораго они не могутъ выйти были раскрыты многими русскими писателями послѣдняго полувѣка. Но современные коммунистическіе проповѣдники повторяютъ тѣ же доказательства, которыя когда-то соблазнили Чехова: «Если бы убѣжденному спиритуалисту дать вскрыть трупъ, то онъ вынужденъ былъ бы отказаться отъ существованія души, ибо гдѣ же она помѣщается?» — писалъ Чеховъ своему брату. Логическій кругъ тутъ ясенъ — ибо спиритуалисты не утверждаютъ существованія матеріалистической души, которую можно найти скальпелмъ; къ тому же въ мертвомъ тѣлѣ, которое вскрылъ Чеховъ, души уже быть не могло. Но именно на этотъ путь — путь, указанный еще Тургеневымъ въ образѣ Базарова — вступила русская революція для борьбы съ Богомъ. Единственная серьезная цитадель, откуда ведется настоящая борьба со спиритуализмомъ — это лабораторія академика Павлова, въ которой ищутъ химической формулы жизни съ тѣмъ же упорствомъ, съ какимъ алхимики искали философскаго камня. Свести всѣ жизненные процессы къ фізіологическимъ рефлексамъ — какой соблазнъ для матеріализма! Такимъ образомъ, слѣдуя русской нигилистической тра-

диціи борьба съ Богомъ ведется не философскимъ путемъ, какъ то было на Западѣ, но путемъ медицинскимъ и по формулѣ, данной еще Чеховымъ: «истина добывается скальпелемъ». Опыты Павлова быть можетъ ближе всего подходятъ къ тому сатанинскому облику науки, который чудился людямъ въ древнія времена. Отрубленная голова, продолжающая жить на блюдѣ искусственной жизнью — образъ, достойный средневѣковья. Животное выдѣляющее пищевую слюну въ видѣ рефлекса на попеременно зажигающіяся лампочки различныхъ цвѣтовъ — какъ будто разоблачаетъ лабораторію жизни. Практическаго лечебнаго значенія геніальные опыты Павлова не имѣютъ. Онъ не ищетъ способа излечивать ракъ или проказу, — это врядъ ли можетъ интересовать его. Онъ ищетъ ключей отъ тайны жизни, онъ вернулся къ мечтѣ о гомункулусѣ, объ искусственномъ твореніи. Лабораторія Павлова есть повтореніе въ новомъ вѣкѣ лабораторіи Фауста. Фаустъ призналъ свое безсиліе. Павловъ стремится доказать что Фаустъ напрасно сложилъ оружіе. Опыты Павлова являются въ Россіи завершеніемъ борьбы со спиритуализмомъ въ томъ видѣ, какъ она была начата Базаровыми. Если я вскрою трупъ и не смогу скальпелемъ нащупать души, то значитъ въ мірѣ нѣтъ ничего кромѣ матеріи, — утверждаетъ Чеховъ. Если я докажу, что можно искусственнымъ путемъ продлить или даже создать жизнь, то значитъ въ мірѣ нѣтъ ничего ирраціональнаго — утверждаютъ опыты Павлова. Философскій атеизмъ на Западѣ давно пересталъ прибѣгать къ этимъ вещественнымъ доказательствамъ, сознавая, что основное «почему?» не находящее отвѣта внѣ религіи, не будетъ устранено тѣмъ, что количество дѣйствующихъ въ мірѣ законовъ будетъ сведено къ минимуму. Но для неискушенныхъ умовъ и для малообразованныхъ массъ эти «чудеса науки» всегда были стимуломъ къ невѣрію. Борьба съ религіей использовала это въ Россіи, соблазняя новичковъ кажущейся мощью медицинской науки въ вопросахъ метафизики и вызывая такимъ образомъ чудовищное смѣшеніе научныхъ проблемъ и методовъ.

Еще чаще борьба сводится къ настойчивому повторенію однѣхъ и тѣхъ же малопонятныхъ формулъ вродѣ — «религія опіумъ для народа». Эти плакаты напоминаютъ надписи секты пашковцевъ и исходятъ изъ того же принципа гипноза печатнымъ словомъ.

Существуетъ ли у русскаго коммунизма какая-либо опредѣленная атеистическая доктрина? Конечно нѣтъ. Церковь, являясь свободнымъ и внѣклассовымъ установленіемъ, мѣшала теоріи классовой борьбы. Церковь, утверждая цѣнность духовныхъ благъ, могла уменьшить стремленіе къ захвату матеріальныхъ преимуществъ. Церковь, выдвигая незыблемость мораль-

ныхъ законовъ, могла кромѣ того поколебать многихъ при выборѣ способовъ захвата житейскихъ благъ. Церковь, бывшая прежде официальной и внѣшне связанная въ Россіи съ монархической властью, могла также оставить въ народѣ какую-то память о прошломъ. Церковь обладала имуществомъ, которое представляло большой соблазнъ: Эти мотивы главнымъ образомъ, и опредѣлили борьбу съ церковью, въ первый періодъ. Въ дальнѣйшемъ церковь оказалась единственнымъ пристанищемъ свободной личности и тѣмъ самымъ естественно вызывала особое преслѣдованіе. Но всѣ эти мотивы борьбы были внѣ религіознаго вопроса и по существу противъ религіи не было выдвинуто за всѣ эти годы никакихъ иныхъ доводовъ, кромѣ политическихъ, соціальныхъ или финансовыхъ.

Русская революція не имѣла той возвышенной идеи Человѣка, которая вдохновляла атеистовъ въ эпоху французской революціи. Идея борьбы классовъ отвергаетъ возможность такого Человѣкобога. Напротивъ, она утверждаетъ зависимость человека отъ случайностей жизненной обстановки, необходимость его очищенія погруженіемъ въ классъ, профессионально лишенный инициативы и — въ той формѣ, какъ это проповѣдуется въ Россіи, утверждаетъ наслѣдственность соціальныхъ навыковъ. Такимъ образомъ Человѣкъ, какъ независимое ни отъ чего свободное духовное начало, въ мірѣ не существуетъ. На мѣсто Бога становится не Человѣкъ, но нѣчто неопредѣленное и безликое: классъ, усовершенствованныя формы матеріальной жизни. Вѣрнѣе, на мѣсто-религіи, начала вѣчнаго, ставится моментъ классовыхъ установленій, то есть нѣчто явно преходящее. Такимъ образомъ на мѣстѣ Бога остается пустота. Революція въ Россіи происходила на почвѣ матеріальной и отвлеченный вопросъ о Богѣ мало кому былъ интересенъ. Бога нѣтъ. Его не нужно. Онъ мѣшается. И только. Создать новой, хотя-бы внѣшне стройной теоріи міра, никто не предполагалъ, такъ какъ дѣло шло объ устройствѣ непосредственныхъ удобствъ существованія.

Этимъ и объясняются особенности официальной борьбы съ религіей въ Россіи. Никакой отвлеченной мысли, но множество реальныхъ способовъ притѣсненія. Даже специально созданный журналъ «Безбожникъ» ограничивается анекдотами о кражѣ шубы на приходскомъ собраніи или рассказомъ о томъ, какъ крестьяне, отказавшись отъ требъ, купили на сбереженные такимъ образомъ деньги сельско-хозяйственную машину. Въ своихъ плакатахъ и иллюстраціяхъ «Безбожникъ» старается внѣшней каррикатурой разбить традиціонное отношеніе къ принятымъ церковнымъ изображеніямъ Христа или изобразить священника какъ агента монархизма и врага крестьянства. Но по существу противъ религіи не выдвигается ни одного возраже-

нія. «Свобода, равенство и братство» — являлось отвлеченной идеей и матеріальныя измѣненія были лишь ея слѣдствіями. Идея борьбы классовъ есть мысль бытовая и отвлеченная предпосылки ей не нужны. Такимъ образомъ борьба съ религіей ведется на житейской почвѣ, внѣ идейнаго содержанія и этимъ объясняется ея чисто административныя приемы. Запретъ бытовыхъ обрядовъ, изъ которыхъ многіе сохранились отъ языческихъ временъ, преслѣдованіе священства и раскрытіе такимъ образомъ его подлинной вѣры и готовности къ мученичеству, упрощеніе религіозныхъ требъ и главное сохраненіе въ церкви только подлинныхъ христіанъ — все это очистило православіе отъ многихъ случайныхъ и вредившихъ его престижу элементовъ и послужило къ возвеличенію русской Церкви.

Борьба съ религіей ведется только правительствомъ, безъ участія живыхъ силъ страны. Слѣдуетъ отмѣтить, что въ «Безбожникѣ» не участвуетъ ни одинъ настоящій писатель, ни одинъ приличный каррикатуристъ. Все дѣлается анонимными служащими коммунизма.

Несмотря на офіціальную борьбу со священниками, ни одинъ изъ писателей-коммунистовъ не посвящаетъ ей цѣлой повѣсти. Уступая, повидимому, какому-то внутреннему чувству, авторы, любящіе реалистическія изображенія сценъ гражданской войны, никогда не описываютъ казни священника. Повидимому, они увѣрены въ томъ, что чувство читателя будетъ противъ нихъ.

Фаддѣевъ въ «Разгромѣ» изображаетъ сцену, когда священникъ, заодно со злодѣями-бѣлыми, содѣйствуетъ гибели героически прекраснаго красноармейца. Когда красные стбиваютъ деревню, побѣдители не казнятъ священника и отпускаютъ его безъ побоевъ. Фаддѣевъ, явно отступаетъ отъ реализма когда заставляетъ красноармейскаго полковника отвѣтить отрицательно на выразительный жестъ солдата, указывавшаго на колокольную, предлагая повѣсить священника. Это отступленіе отъ дѣйствительности, въ угоду ли читателю или въ угоду собственному чувству, показательно. Такихъ мелкихъ косвенныхъ указаній много можно найти у совѣтскихъ беллетристовъ. Несмотря на множество совершенныхъ надъ священниками казней ихъ описаній нѣтъ въ совѣтской беллетристикѣ, между тѣмъ какъ убійства офицеровъ, даже по самымъ нелѣпымъ поводамъ, изображены съ полной откровенностью.

Въ разсказѣ Фибиха «Святыни» изображенъ бунтъ по поводу изъятія церковныхъ цѣнностей. Тутъ единственный разъ выведенъ приговоренный къ смерти священникъ. Но, будто нарочно, авторъ заставляетъ священника искренно отречься отъ Бога и такимъ образомъ какъ бы снять съ себя свой духовной санъ. Такимъ образомъ мы присутствуемъ при осужденіи невѣрующаго

человѣка, но не священника. Какъ умираетъ вѣрующій человекъ? — вотъ вопросъ, къ которому не рѣшается подойти атеистическій писатель — не изъ боязни цензуры, а изъ боязни собственного чувства. Этимъ быть можетъ и объясняется то, что несмотря на жажду все записать, совѣтская беллетристика не отразила гоненія на церковь въ ея бытовомъ видѣ.

Совѣтскіе авторы, продолжая традицію шестидесятыхъ годовъ, не вѣрятъ въ Бога. Но условія прежняго быта давали даже атеисту нѣкоторыя успокоительныя впечатлѣнія религіозныхъ обрядовъ. Чеховъ былъ атеистомъ вѣрнѣе, нигилистомъ. Но онъ любилъ въ пасхальную ночь ходить по улицамъ, слушая благовѣсть, любилъ бывать въ церкви, отлично зналъ службы. Во многихъ своихъ герояхъ какъ въ «Архіереѣ», «Святой ночью», «Мужики», и др. — онъ изобразилъ сладостное волненіе, вызываемое словами службы.

Совѣтскіе писатели, отказавшись отъ вѣры, октазываются и отъ ея бытовой одежды. Они не могутъ забыться, понѣжившись хотя бы около чужой духовной радости. Они не могутъ забыть, что они атеисты. Это придаетъ особую горечь ихъ сознанію. Русскій атеизмъ всегда былъ полонъ отчаянія, въ противоположность беззаботно-ироническому западному атеизму. Это яснѣе всего видно теперь.

Значеніе совѣтской литературы для русской религіозной мысли заключается главнымъ образомъ въ томъ, что она до конца, раскрываетъ состояніе души атеиста. Отказавшись отъ Бога, писатели отказываются и отъ его творенія человекъ. Жизнь кажется имъ источникомъ уродства и злобы, безъ всякой надежды на измѣненіе. Нѣтъ болѣе страшнаго описанія человекъ и его жизни, чѣмъ та, которую даютъ молодые совѣтскіе писатели, призванные строить «новый міръ». Прежніе атеистическіе писатели въ Россіи вѣрили въ прогрессъ, вѣрили въ обновляющую Революцію, вѣрили, главное, въ свѣтлую природу человекъ. Теперешніе атеистическіе писатели этой успокоительной вѣры не имѣютъ. Они видѣли и видѣннаго забыть не могли.

Для будущаго читателя произведенія тѣхъ изъ совѣтскихъ писателей, которые искренно отказались отъ христіанства останутся зловѣщей и поразительной картиной того, что сулитъ человекъ атеизмъ. Возможно, что именно страхъ передъ этимъ духовнымъ адомъ толкнетъ будущаго человекъ русскаго къ обрѣтенію и укрѣпленію своей вѣры.

Ужасъ передъ человекъ, его равнодушіемъ и безжалостностью, передъ случайностью и безцѣльностью жизни является основнымъ содержаніемъ творчества Зоценки. Міръ представляется ему въ видѣ бессмысленной отчаянной схватки: «Они

грызутся зубами, валяются по землѣ, подминаютъ подъ себя другъ друга, рвутъ волосы». Такъ во снѣ видится жизнь Ивану Ивановичу, герою повѣсти «Люди». Онъ на яву приводитъ сонъ въ исполненіе, пробуя свою способность въ жизненной борьбѣ: Иванъ Ивановичъ, стоя теперь на колѣняхъ, боролся съ собакой, пытаясь руками разрываетъ ей пасть. Собака судорожно хрипѣла, раскидывая и царапая землю ногами». Такою видится писателю жизнь въ Россіи, гдѣ «многія поколѣнія воспитывались на томъ, что любовь существуетъ, и Богъ существуетъ, и скажемъ, царь есть какое-то необъяснимое явленіе» и гдѣ «теперь маломальски способный философъ съ необычайной легкостью однимъ росчеркомъ пера доказываетъ обратное». Все становится случайнымъ — «Какой можетъ быть строгій законъ, когда все мѣняется на нашихъ глазахъ, все колеблется, начиная отъ самыхъ величайшихъ вещей — отъ Бога и любви — до мизернѣйшихъ человѣческихъ измышленій». Въ этомъ колеблющемся случайномъ мірѣ мечутся злобные и тупые люди, хватаясь, какъ во время пожара, за самыя ненужныя вещи. Влюбленные расходятся, потому что невѣстѣ не даютъ въ приданое какого-то комода; чиновникъ погибаетъ, потому что коза, изъ за которой онъ собирался сойтись со своей квартирной хозяйкой, принадлежит не ей, а другому жильцу; неотразимый таперъ, лишившись своей бархатной куртки, теряетъ изъ-за этого свою возлюбленную; другой, испугавшись случайности человѣческой жизни, бѣжитъ на колокольню и бьетъ въ набатъ въ надеждѣ на какую-то фантастическую помощь, — и только одинъ находитъ свое счастье въ томъ — что тетка «наконецъ подохла», и на завѣщанный ею лотерейный билетъ палъ выигрышъ въ двадцать рублей. Среди своихъ сбезумѣвшихъ фантошей, сцѣпившихся въ бессмысленной, борьбѣ, рвущихъ другъ у друга какіе-то сапоги, примусы, огрызки какого-то житейскаго благополучія — съ воплями мечется самъ авторъ, отбиваясь отъ чѣихъ-то предполагаемыхъ преслѣдованій, оправдываясь, объясняясь, жалуясь на свои болѣзни, прерывая все отчаянными столами: «охъ, какъ скучна жизнь!» безъ всякой надежды, что хотя бы «черезъ двѣсти лѣтъ она будетъ прекрасна». Разъ все случайно, разъ нѣтъ ни любви, ни Бога, то «будетъ ли жизнь прекрасна — это еще вопросъ» и «автору кажется, что и такъ будетъ много ерунды и дряни». Показывая съ отчаяннымъ смѣхомъ свой уродливый и жуткій міръ, въ которомъ все гибнетъ, Зощенко какъ бы говоритъ читателю «вотъ онъ, человѣческій міръ, безъ Бога!» строя такимъ образомъ свое доказательство бытія Божія отъ противнаго. Корчась въ страшныхъ мукахъ своего невѣрія, Зощенко исповѣдуется, что безъ Бога, безъ высшаго духовнаго начала въ мірѣ, все на землѣ есть смерть. И мука его безбожія

славить Бога. Мытарь Зощенко безспорно ближе къ Богу, чѣмъ аккуратно его восхваляющій фарисей.

Зощенко быть можетъ самый яркій примѣръ атеистическаго отчаянія, которое въ своемъ существѣ является религіознымъ исканіемъ.

Тотъ же ужасъ передъ человѣкомъ, передъ освобожденнымъ отъ Бога міромъ владѣтъ творчествомъ другихъ атеистически мыслящихъ писателей. Козаковъ видитъ весь міръ въ злобѣ и грѣхѣ безнадежномъ. Всѣ другъ друга убиваютъ безъ особенной цѣли, любовь даже у молодыхъ отвратительна и безобразна. Какіе-то страшные, расползающіеся амебы вмѣсто людей. Основной законъ тотъ же, что у Зощенки: безжалостность и злоба. Убиваютъ старуху, на ея деньгѣи открываютъ домъ свиданій и когда братъ, помогавшій въ убійствѣ, становится черезчуръ назойливымъ — ударяютъ его топоромъ по виску, и мирно, у порога дома ждутъ въ свою «гостиницу» новыхъ жильцовъ. Ни проблеска какого-либо чувства, какой либо мысли. Развратные чахоточные, страстные горбуны, безногіе кутилы, дѣвушки съ ненормальными инстинктами, влюбленные карлики — вотъ во что претворяется у Козакова мысль, что «нѣтъ любви». Убійцы случайные, убійцы скопомъ, убійцы теоретическіе, убійцы изъ озорства или по принципу, погромщики, засѣкатели, вѣшалыщики или просто «мѣщане», которые, закусывая у богатой пріятельницы, убиваютъ ее и потомъ не забываютъ вмѣстѣ съ деньгами унести недоѣденныя пирожныя, чтобы угостить ими сосѣдскихъ дѣтей — вотъ то, что видитъ Козаковъ въ человѣческой природѣ. Онъ не вѣритъ въ Бога, онъ не призываетъ его, онъ давно потерялъ всякую надежду и ждетъ только смерти. — Но читателю онъ показываетъ съ такой страшной силой изобразительности міръ, освобожденный отъ духовнаго начала, что все его творчество превращается въ проповѣдь. Такъ когда-то въ церквахъ были изображенія не только святыхъ, но и чертей, ибо жуткій образъ чорта долженъ былъ остерегать вѣрующаго. Козаковъ рисуетъ именно чорта и рисуетъ его безпощадно.

Страшные бѣсы, скачущіе вокругъ котла съ горящимъ спиртомъ, старающіеся пить изъ котла «вишневку», въ которой только что сгорѣлъ человѣкъ, въ «Крушеніи и Возрожденіи» Полонскаго, пьяный матросъ, втыкающій ножъ въ офицера, потому что онъ приснился ему въ видѣ таракана, въ «Вѣтрѣ» Лавренева женщина, изъ фанатизма убивающая своего возлюбленнаго, въ «Двадцать-третій» Лавренева страшные, кровожадные люди, несущіеся куда-то тѣнями для новыхъ и новыхъ убійствъ — вотъ то, что съ потрясающей искренностью описываютъ молодые атеисты въ Россіи. Въ повѣсти Козакова мальчишка укралъ яблоко: — «бей, лови!» — кричитъ толпа. — и

вотъ онъ лежитъ, изъ пробитаго пулей лба вытекаетъ мозгъ, а убійцы сами недоумѣваютъ: какъ это изъ-за яблока убили ребенка.

Правдивое изображеніе видимаго міра становится у лучшихъ молодыхъ писателей, какъ бы всенародной исповѣдью атеиста. Въ этой своей части совѣтская беллетристика останется замѣчательнымъ памятникомъ того, какъ ощущаетъ міръ душа, въ которой нѣтъ вѣры.

Катаевъ не ограничился такимъ отрицательнымъ свидѣтельствомъ, которое онъ даетъ въ своей замѣчательной повѣсти «Рас-тратчики». Онъ захотѣлъ въ наиболѣе простой и ясной формѣ передать основную муку невѣрія. Разсказъ Катаева «Огонь» одинъ изъ самыхъ поразительныхъ образцовъ литературной исповѣди. Въ немъ съ безстрашной простотой и искренностью сосредоточена вся боль атеизма, которая горитъ въ жуткихъ произведеніяхъ другихъ молодыхъ писателей.

Какъ умирать безъ вѣры? Какъ жить безъ Бога? вотъ два основныхъ вопроса, на которые должна отвѣтить атеистическая литература. Русская дѣйствительность показала на примѣръ, какъ умираютъ вѣрующіе. Она дала отвѣтъ и на второй вопросъ. Русская дѣйствительность, впервые съ существованія христіанской культуры показала человѣческое существо, вполне свободное отъ всякихъ узъ чувства и отъ всякихъ вѣрованій: въ образѣ безпризорнаго она создала подлиннаго «сверхчеловѣка». Но ни тотъ, ни другой полюсъ человѣческой души — ни мученики христіанства, ни «свободные, какъ вѣтеръ пустыни», безпризорные не отразились никакъ въ совѣтской беллетристикѣ. Козаковъ упоминаетъ въ «Мѣщанинѣ Адамейкѣ», о дѣтяхъ, отнимающихъ покупки у прохожихъ, но упоминаетъ въ видѣ описанія вечерней улицы. О безпризорныхъ пишутъ, какъ о социальномъ бѣдствіи, не касаясь метафизической сущности явленія. Беллетристика о нихъ молчитъ. У нея нѣтъ той рѣшительной мысли, которая позволила бы ей описать-понастоящему это поразительное созданіе революціи: безпризорнаго. Она не можетъ вывести изъ этихъ двухъ явленій — смерти вѣрующихъ и способа жизни безпризорныхъ — тѣхъ выводовъ, которыя искренній талантъ писателя невольно нашелъ бы въ нихъ. Поэтому объ обоихъ этихъ полюсахъ совѣтской дѣйствительности она молчитъ. Но и молчаніе иногда говоритъ.

Катаевъ ищетъ отвѣтъ именно на эти основные вопросы: какъ жить безъ вѣры? что такое смерть для невѣрующаго? Его «Огонь» потрясаетъ почти толстовской искренностью и безстрашіемъ выводовъ. На нѣсколькихъ страницахъ изложенъ извѣчный процессъ человѣка съ Богомъ. Подобно героямъ Достоевскаго, Катаевъ готовъ отказаться отъ Бога, не прощая ему страданій смерти. Онъ отказывается отъ Бога, но въ самомъ про-

тестъ противъ Него, герой Катаева какъ бы признаетъ его существующимъ. Онъ отрекается отъ Него, но небо безъ Бога окружаетъ землю чернымъ мракомъ и разгадкой міра безъ Бога отказывается Смерть.

Тема разсказа проста. «У коммуниста Ерохина сгорѣла жена Катя». Коммунистъ Ерохинъ «обладалъ острымъ и строгательнымъ умомъ прирожденнаго атеиста». Его образованіе — онъ въ «свое время блестяще кончилъ духовную академію» — и его искреннія убѣжденія сдѣлали его виднымъ дѣятелемъ антирелигіозной пропаганды. Ерохинъ былъ вполне вооруженъ для теоретической борьбы въ спорѣ: «его трудно было поставить въ тупикъ. На текстъ онъ отвѣчалъ текстомъ, противъ цитаты выставлялъ цитату» и на каждое возраженіе отвѣчалъ репликой, мѣткой и короткой, какъ выстрѣлъ». Внутренно онъ былъ защищенъ отъ атеистическаго отчаянія тѣмъ, что въ домѣ его жила любовь, ирраціональная и самоотверженная. Онъ могъ спокойно подбирать доводы противъ существованія духовнаго начала въ мірѣ, пока за его рукой слѣдилъ любящій взглядъ жены, которая являлась живымъ опроверженіемъ нигилизма: «Отказавшись отъ семьи, отъ привычекъ, отъ религіи, отъ дома, замѣнивъ все это однимъ — любовью — она продолжала оставаться той же прелестной, влюбленной женщиной, живущей любовью и для любви». Ему не было жутко создавать своимъ писаніемъ пустой холодный міръ случайностей, такъ какъ его согрѣвало присутствіе человѣка изъ иного, духовнаго міра: «Сонная и теплая, положивъ руку ковшикомъ подъ пунцовую щеку, Катя лежала съ полуоткрытыми глазами и сквозь рѣсницы смотрѣла на его сутулую спину, на его движущуюся руку, терпѣливо ожидая, когда онъ кончитъ и придетъ спать». При этомъ «прелестно воспитанная», въ родовитой семьѣ, она вносила въ его жизнь тотъ хотя бы внѣшній уютъ религіозныхъ на-выковъ, который такъ любилъ Чеховъ. Любопытно отмѣтить, что большинство молодыхъ писателей для изображенія жены, дающей подлинную моральную поддержку мужу, берутъ не комсомолокъ и не «мужественныхъ женщинъ, записанныхъ въ партію», но «прелестно воспитанныхъ» тургеневскихъ дѣвушекъ. Любовь Кати могла замѣнить Ерохину всѣ отвергнутыя имъ духовныя цѣнности. Но Катя внезапно исчезла. Та самая бессмысленная случайность, которую онъ провозгласилъ единственнымъ закономъ міра, взяла у него Катю. «Теперь ея больше не было въ живыхъ». Ерохинъ, находившій реплику на каждое теоретическое возраженіе, оказался безсильнымъ передъ реальнымъ вопросомъ жизни и смерти: что же такое человѣкъ, если міръ есть только цѣпь бессмысленныхъ случайностей?

По теоріи, исповѣдываемой Ерохинымъ, человѣкъ есть

лишь сцѣпленіе матеріальныхъ атомовъ. Смерть разъединяетъ ихъ. Отъ человѣка ничего не остается. Души нѣтъ «ея не найдешь скальпелемъ» — и слѣдственно Смерть беретъ все, всего человѣка. «Вотъ, сказалъ онъ, — вотъ все, что отъ нея осталось. Посмотрите. — Онъ развернулъ бумагу. Тамъ лежало нѣсколько шпилекъ, коричневая ленточка, сафьяновая записная книжечка съ золотымъ обрѣзомъ и маленькая фотографическая глянцевая карточка изъ числа тѣхъ, какія были въ модѣ передъ революціей. — Вотъ что отъ нея осталось, — съ трудомъ выговорилъ онъ». Теоретически, въ прежнихъ спорахъ все выходило просто и «мѣткія реплики» находились быстро. Но теперь, когда исчезла Катя, могъ ли онъ согласиться, что все ея милое, такое знакомое и сложное существо было только горстью пепла. «Ерохинъ положилъ на ладонь пакетъ, какъ бы взвѣшивая его слишкомъ ничтожный вѣсъ». Можетъ ли сложное человеческое существо имѣть столь «ничтожны вѣсъ», который приписываетъ ему матеріалистическая теорія. Машинально Ерохинъ идетъ въ церковь. Но священникъ использовалъ его несчастье для проповѣди: «Огненный столбъ упалъ съ неба и превратилъ въ пепелъ жилище и сожительницу безбожника». Ерохинъ ощущаетъ острую боль — не возмущеніе, а боль, какъ будто «чудо», о которомъ говоритъ священникъ, дѣйствительно случилось, и жена погибла по его винѣ. Онъ бѣжитъ въ страшную минуту горя не къ атеистамъ, не въ ячейку антирелигіозной пропаганды. Единственный человѣкъ, который можетъ освободить запертый въ немъ потокъ слезъ, единственный человѣкъ, съ которымъ онъ можетъ говорить о томъ, что чувствуетъ, это врагъ его — священникъ. Инстинктивно, не сознавая того, что дѣлаетъ, этотъ невѣрующій коммунистъ, бѣжитъ, подобно всѣмъ прихожанамъ, къ священнику. Ему онъ открываетъ все. Онъ рассказываетъ этому заклятому своему врагу, человѣку, котораго онъ хотѣлъ уничтожить, отцу Григорію Смирнову, свою жизнь съ женой. Ему, единственному на свѣтѣ, онъ описываетъ пять дней агоніи жены, свои сокровеннѣйшія страданія и разодравъ рубашку, показываетъ свою исцарапанную въ отчаяніи грудь. Не своимъ единомышленникамъ, а жрецу враждебной ему религіи онъ оказываетъ это предѣльное довѣріе, позволяющее говорить съ нимъ, какъ со вторымъ своимъ «я». Діалогъ священника и атеиста—вѣры и невѣрія—дѣйствительно кажется происходящимъ въ душѣ человѣка; во время внутренняго боре-нія. Всѣ метафизическія ухищренія отброшены и все сведено къ основному вопросу: какъ примирить Бога и Смерть. Существованіе Бога подразумѣвается обоими противниками. Атеистъ Богу, живому Богу предъявляетъ искъ за свои страданія, тѣмъ самымъ признавая Его: «Вотъ что отъ нея осталось — вотъ...

и вы утверждаете, что это вашъ богъ... богъ?» «Онъ требуетъ отвѣта за эту несправедливость, какъ будто священникъ былъ виновенъ: «Теперь ея нѣтъ. Она умерла, Вы понимаете это?». Онъ готовъ все простить, даже проповѣдь о «карѣ безбожника», лишь бы только священникъ, именемъ Бога, измѣнилъ чудовищную нелѣпость смерти. — «Вы меня давеча видѣли... не будемъ объ этомъ говорить, я не за этимъ. Я самъ иногда... Но какъ вы могли такъ оскорбить ее? Пойдите... Не надо ничего говорить. Я все понимаю...» и онъ начинаетъ свою исповѣдь: «Сегодня утромъ я ее отвезъ на кладбище»... Онъ ведетъ свою тяжбу съ Богомъ, котораго онъ теперь признаетъ отвѣтственнымъ за зло и смерть, и онъ предъявляетъ ему обвиненіе: гибель невинной... «За что? Почему?» «Онъ не хочетъ больше «мѣткихъ репликъ», которыя доказали бы случайность жизни и смерти — онъ требуетъ у священника рѣшающаго отвѣта, какъ еслибы дѣйствительно Катя была сожжена гнѣвомъ Божиимъ: его отрицаніе теперь звучитъ отчаяніемъ: — «я бы за такого бога копейки не далъ — крикнулъ онъ страшнымъ оглушительнымъ голосомъ — копейки бѣ не далъ! Копейки, понимаете». Это больше не отрицаніе, это отчаянный безнадежный бунтъ. Какимъ бессмысленнымъ бормотаніемъ кажутся въ свѣтѣ этого новаго ощущенія карающей близости Бсга ерохинскія прежнія горделивыя слова: «Огонь... Переходъ матеріи изъ одного состоянія въ другое.. Взрывъ: Техническая отсталость .. Пережитокъ... Перейдемъ на электричество... Будемъ бороться... Погодите... Побѣдимъ природу... Побѣдимъ смерть... Тогда отъ вашего чернаго бога косточекъ не останется... Да, косточекъ»... Жалкія слова изъ учебниковъ — развѣ они могутъ служить Ерохину отвѣтомъ на его вопросъ. «За что? Почему?» «Черный богъ» видится ему какъ властитель міра, держащій страшное оружіе — смерть. Надо вырвать это оружіе и только тогда можно отрицать власть Бога. Искать побѣды надъ природой, добиваться безсмертія не есть путь матеріализма, ибо по физическому закону смерть непобѣдима. Только внѣ матеріи можетъ быть безсмертіе, — все матеріальное подвластно гибели и разложенію. Эта мечта, это внезапное видѣніе «чернаго бога» — пусть страшнаго, но живого и безсмертнаго — освобождаютъ душу Ерохина и даютъ волю его слезамъ. Присутствіе священника, который такъ силенъ и простъ въ своей вѣрѣ рядомъ съ мятущимся атеистомъ — исповѣдь передъ нимъ и мгновенное жуткое ощущеніе непобѣдимаго Бога — все это утоляетъ острую боль Ерохина. Теперь онъ снова хочетъ вернуться къ своей борьбѣ. Но онъ знаетъ теперь, куда ведетъ путь отрицанія. «Выше! Выше! Можетъ быть тамъ дальше мы встрѣтимъ ангеловъ и бога? Но нѣтъ. Ихъ нѣтъ и тамъ, Ледяной холодъ и черный непроницаемый мракъ безвоздушнаго

пространства окружаетъ насъ. И громадный, холодный, багровый, безъ лучей и свѣта, непомѣрный дискъ солнца какъ бы стремительно опускается на насъ изъ этого жуткаго, ледяного пространства вѣчной ночи. Гдѣ же ангелы? Гдѣ же богъ? Ихъ нѣтъ и здѣсь. Холодъ. Ледъ. Молчаніе. Огонь. Смерть...»

Этими словами кончаетъ Катаевъ свою замѣчательную повѣсть. Смерть является ключемъ невѣрія. Міръ безъ Бога,— это «Холодъ. Ледъ. Молчаніе. Смерть». Только присутствіе Бога можетъ изгнать смерть изъ міра — Смертію Смерть попрасть — и зажечь живымъ огнемъ жизни «холодный, багровый, безъ лучей и свѣта, непомѣрный дискъ солнца». Передъ лицомъ смерти атеистъ безсиленъ, только вѣрующій можетъ на землѣ радоваться небу и солнцу.

Повѣсть Катаева, является разоблаченіемъ атеизма. Она въ наиболѣе простой и конкретной формѣ передаетъ основную трагедію невѣрія и съ логической ясностью рисуетъ міръ, созданный теоріей позитивизма — міръ холода и смерти. Катаевъ не проповѣдуетъ религіи, но онъ, какъ въ притчѣ, рисуетъ намъ духовную судьбу атеиста. Притча эта написана такъ, что могла бы служить убѣдительнымъ доводомъ для религіозной пропаганды. Кто можетъ соблазниться этимъ невѣріемъ? Кто можетъ не испугаться страшной пустоты ерохинскаго міра?

Катаевъ формулируетъ съ наибольшей полнотою отрицательныя стороны невѣрія, подводя итогъ въ своей короткой повѣсти всему тому, что разбросано въ молодой атеистической литературѣ. Онъ, быть можетъ и не желая этого, служитъ такимъ образомъ борьбѣ противъ атеизма, которая ведется русскою церковью.

Леоновъ идетъ дальше. Его талантъ радостный и жизненный. Онъ вѣритъ въ будущее Россіи. Онъ не склоненъ къ отчаянію. Зрѣлище черной бездны атеизма отрицаніе всего живого, — составляющее содержаніе большинства совѣтскихъ произведеній, не удовлетворяетъ его. Онъ хочетъ живой, творческой радости и находитъ ее въ христіанствѣ. Леоновъ является единственнымъ оптимистическимъ писателемъ въ совѣтской Россіи. Онъ одинъ вѣритъ въ свѣтлую природу человѣка и въ его способность очищенія послѣ всѣхъ свершенныхъ преступленій.

Но этотъ свѣтъ въ леоновскомъ мірѣ несетъ съ собою христіанство. Вопреки всѣмъ запретамъ, Леоновъ въ свое творчествѣ славить Христа и въ Немъ видитъ будущее спасеніе Россіи.

Въ первомъ романѣ «Барсуки» революціонный атеизмъ изображенъ въ видѣ злобнаго, жалкаго, харкающаго кровью Дудина. Всю тишину и нѣжность вложилъ Леоновъ въ образъ смиреннаго христіанина Катушина, который сіяетъ любовью и кротостью сквозь кровь и ужасъ изображеннымъ событіемъ.

Катушинъ — лишь короткій мигъ въ жизни героя «Барсуковъ». Основная тема романа, — возстаніе и гибель мятежныхъ крестьянъ въ борьбѣ съ большевиками.

Катушинъ воскресаеъ въ образѣ Пчхова въ романѣ «Воръ» и становится центральной фигурой. Среди мятущихся, тщетно ищущихъ своего пути, взаимно истребляющихъ другъ друга героевъ романа, Пчховъ одинъ сіяеъ, какъ маякъ, ровнымъ не меркнувшимъ свѣтомъ. Къ нему идутъ всѣ «труждающіеся и обремененные» въ минуту острой скорби и онъ находитъ для нихъ слова спасенія. «Разумъ его, какъ и руки, былъ одаренъ непостижимымъ умѣніемъ прикоснуться ко всему». Пчховъ, прославленный «великимъ мастеромъ» въ предмѣстьѣ Благушъ былъ загадкою и люди «не добирались до смысла нѣмой и непонятной Пчховской жизни», хотя и чувствовали, что есть въ немъ какая-то скрытая спасительная сила: «И тутъ вышло, что не будь Пчхова, погибла бы Благуша, а безъ Благуши—какая ужъ тамъ Москва! Безъ живой силы, таящейся въ Пчховѣ, погибла бы Москва, погибла бы Россія.

Главный герой романа, Митька Векшинъ, въ которомъ Леоновъ воплощаеъ будущую Россію, любитъ только Пчхова: «Митькина улыбка твердила: — Не сердись, старый, — я твой, твой накрѣпко». При всѣхъ духовныхъ качаніяхъ Митьки, сначала красноармейскаго героя, потомъ вождя воровской банды, — неизмѣннымъ остается его близость къ Пчхову. Тема романа — духовная борьба Митьки, его воровская жизнь, паденіе, отчаяніе и возрожденіе. Когда наконецъ Митька выходитъ новымъ человѣкомъ послѣ болѣзни и почти полной духовной гибели, какъ Иванъ царевичъ изъ огненнаго котла, — единственный, кого онъ уноситъ въ сердцѣ изъ прежней жизни, это Пчховъ. И ему одному онъ обѣщаеъ свое возвращеніе изъ далекихъ лѣсовъ, куда онъ уходитъ искать новую правду.

«Митька торопливыми глазами искалъ чего-нибудь устойчиваго, возлѣ котораго можно переждать судьбу». Онъ переносилъ «всю громаду нѣжности своей» съ любимой дѣвушки на товарищей, на сестру, на деревню, — но все ускользало, исчезало, измѣнялось и устойчивымъ оказывался только Пчховъ, который спрашивалъ его: «я спрошу тебя, можешь ли ты соорудить мостъ, чтобы держалъ надъ бездною мимобѣгушую тяжесть?» Пчховъ знаетъ тайну этого «моста» между человѣкомъ и міромъ, но онъ не хочетъ сообщитъ ея Митькѣ, «хромитъ человѣка чужая воля». Митька, который почему то не захотѣлъ «беречься пропасти», долженъ самъ найти путь спасенія изъ бездны, и Пчховъ съ любовью слѣдитъ за его борьбою, зная, что ему великая сила дана».

Не одинъ Пчховъ владеетъ судьбою Митьки. Всѣ земныя

искушенія, всѣ великія страсти искушаютъ русское «желѣзное сердце». Въ отрочествѣ Митька стремится къ любви Маши Доломановой: «радуга стояла на лугу совсѣмъ близкая, можно было бы добѣжать до нея и обхватить». Но радуга исчезла, — трогательная Маня обернулась безстыдною подругой вождя воровской шайки Агѣя. Агѣй наиболее сознательный выразитель разрушительной мысли. Онъ воплощаетъ начало, противоположное Пыхову. Агѣй испыталъ всѣ преступленія, и ему при мысли объ убитыхъ «мертваго не жалко, а только противно». Но и «живыхъ то противно теперь». Страданіе Агѣя то же, что у всѣхъ атеистическихъ героевъ совѣтской литературы: «Пусто очень». Это все тотъ же ерохинскій бредъ о «ледяномъ пустомъ мірѣ». Агѣй рассказываетъ свои муки «сочинителю», надѣясь у него найти отвѣтъ на свои сомнѣнія: «Отвѣтъ мнѣ, ученый», Овободивъ міръ отъ Бога и морали, Агѣй очутился въ пустотѣ:

«Вотъ ты живешь, все тебѣ складко: самый воздухъ тебѣ слаще меду. А я всему этому изнанку отыскалъ». Воздухъ «слаще меду» въ живомъ духовномъ мірѣ, — но что если вынуть изъ міра его духовную сущность? Міръ станетъ пустымъ и легкимъ: «Легкость вотъ ядъ. Который тѣмъ ядомъ отравленъ не долженъ болѣ жить», Агѣй, мечтая о смерти, томится въ этомъ «легкомъ мірѣ», — «пусто очень». Если міръ «легкій», если на самомъ дѣлѣ ничего нѣтъ внѣ человѣческихъ желаній, то всѣ должны истреблять другъ друга. «Такъ гуськомъ и пойдетъ до самаго конца». Земля должна обезлюдѣть, на ней должна воцариться Смерть. Но и для этого, для кары людской Агѣй мечтаетъ о Богѣ: «Кто, если Его нѣтъ, а?» Такъ другимъ путемъ Леоновъ приходитъ къ тому же выводу, что Катаевъ, что всѣ молодые писатели: Земля безъ Бога есть обитель Смерти.

Но Леоновъ не останавливается на этомъ. Агѣй погибаетъ. Митька съ почти омертвѣвшей душой мечется среди призраковъ любви, дружбы, родства. За что бы онъ ни схватился, все исчезало какъ дымъ. Маша стала «Манькой-Вьюгой», революціонное дѣло оказалось бойней, воровскіе товарищи оказываются предателями, которыхъ надо убивать, акробатка-сестра, на которую онъ «переноситъ всю громаду нѣжности» разбивается на смерть въ циркѣ. Все вокругъ оказывается смертью. «Революціонное творчество» обернулось коммунистомъ Чикилевымъ, который хочетъ «всю человечку породу на одинъ образецъ пустить. Чтобъ рожались люди одинакованно роста, длины, вѣсу и прочаго! Чуть вверхъ полѣзъ какой, зашебаршилъ, тутъ ему крылышки и подрѣзать». Ерохинская матеріалистическая мечта «побѣдить природу» и вырвать у Бога его оружіе — Смерть — тутъ, у леоновскаго Чикилева находитъ свое логическое завершеніе; Смерть не страшна, если нѣтъ жизни». И никакого бы горя, а все въ одну дудку. Сло-

мался — не жалко, померь — въ забвеніе его». Отъ этого торжествующаго городского коммунизма, Митька бѣжитъ въ деревню, но и тамъ больше не находитъ жизни. Братъ спрашиваетъ его: «душой можно ради устрицы пожертвовать»? Онъ присутствуетъ при деревенскомъ свадебномъ весельѣ: — «Кабъ вотъ этотъ плясунъ не плясалъ, въ петлю бѣ ему лѣзть: домъ у него съ женой и скотиной сгорѣлъ». Тутъ тоже Митька видитъ только власть Смерти: «Думается, это пролитая кровь гніетъ въ землѣ и испаряется. И долго еще мы, до вѣтерка, недобрымъ воздухомъ дышать будемъ. Перестарались военные люди». Въ деревнѣ живого «вѣтерка» нѣтъ. Тутъ, какъ и въ городѣ у Чикилевыхъ: «На свѣтѣ все, братецъ, человѣческая выдумка. Кабъ ея не было, и ничего бѣ въ природѣ не было. Придумали и засуществовало». Въ поѣздѣ, когда Митька бѣжитъ изъ страшной «обновленной» деревни, его провожаетъ призракъ старухи, матери всѣхъ имъ убитыхъ: она все хочетъ заглянуть ему въ глаза, чтобы увидѣть души усопшихъ. Митькѣ больше некуда спастись. Все испробовано, и все оказалось во власти Смерти, все обернулось дымомъ. Но въ этомъ мертвомъ мірѣ есть хижина Пчхова. Тайна жизни у него. Онъ знаетъ: случайности въ мірѣ нѣтъ: «Видишь, ни одно дерево безъ смысла не растетъ». «Дерево амарантъ. — Гордующее, отъ злой гордыни и не цвѣтетъ никогда». Но отказавшись отъ гордыни, можно обрѣсти цвѣтеніе и Пчховъ вѣритъ въ силу раскаянія и искупленія: «агортъ-птичій-глазь. Растетъ цвѣтисто, длинно и розово. Разбойникамъ кресты изъ него построены были. Мощному Клену можно и мягкую сердцевину лучинкой проткнуть». И Митька подобенъ ему. Погибая на крестѣ, Митька приходитъ искать спасенія у Пчхова. Онъ помнитъ завѣтъ Пчхова: «долженъ уйти человѣкъ отъ всего». И онъ бѣжитъ отъ міра въ далекую Россію степей и лѣсовъ. Онъ помнитъ притчу Пчхова: «Когда у Адама да Евы случилось ЭТО, то и погнали ихъ изъ сада. Тутъ подошелъ къ нимъ самый соблазнитель. — Не плачьте, говоритъ, граждане. Въ тотъ садъ и другая дорога есть. Вставайте, я васъ самъ туда и поведу. — И повелъ. Съ тѣхъ поръ все и ведетъ. Сперва пѣшечкомъ тащились, потомъ на колеса ихъ посадилъ. А нонѣ на аэропланахъ катить, гонить, нахлестываетъ. Долга она, окольная дорожка, а все невидимы завѣтны врата». Пчховъ вѣритъ, что «взбунтуются люди: довольно, скажутъ, намъ клѣтку самимъ сооружать». Тогда матеріалистической мечтѣ о «земномъ раѣ» наступитъ конецъ. Но Митька готовъ былъ спорить: «А ужъ достигнемъ, сами хозяева. Впередъ и вверхъ надо». Но Пчховъ напоминаетъ: «Когда ангелъ черный падалъ въ началѣ дней, такъ онъ тоже впередъ и вверхъ летѣлъ... головой внизъ» Стремленіе къ матеріалистическому прогрессу безъ духовной цѣли есть паденіе: «не остановишься, если бы и захотѣлъ». Когда.

все, что казалось ему вело къ земному раю, обратилось въ прахъ и муку, Митька понимаетъ правду словъ Пчхова и къ нему идетъ искать спасенія. Идите ко мнѣ, всѣ труждающіеся и обремененные: — «Ты меня звалъ, когда плохо мнѣ будетъ. Вотъ я пришелъ». Теперь, когда онъ пришелъ «накрѣпко», когда онъ прошелъ весь путь испытаній, Пчховъ можетъ открыть ему свою тайну: — «Чѣмъ же ты лечишь, Пчховъ? — А тѣмъ чѣмъ и Онъ лечилъ» (Тутъ въ совѣтскомъ изданіи Онъ напечатано съ большой буквы). Такъ «карты Благушинскаго мастера раскрылись наконецъ». — Митька узналъ источникъ его духовной силы, его «устойчивости» среди шатающагося міра. «Ты одинъ остался непохожій на другихъ и никто не можетъ даже въ слѣдахъ твоихъ ходить». Но Митька еще не отдаетъ Пчхову своей свободы, хотъ и спрашиваетъ его Пчховъ: «Свободнымъ... на что?». «Бой велся въ глубинѣ, а на поверхности играли лишь словесные узоры». Пчховъ видитъ опасность: «Милый, въ пароходѣ вотъ экая щелочка, а тонетъ пароходъ». Смерть уже ищетъ Митькиной души: «Омертвѣваешь, Митька», — но Пчховъ гонитъ ее: «Душу твою, ласковую, какъ дѣвушка, люблю»... «Тоскуетъ она и все ошибается». Пчховъ не хочетъ отдать ее ошибкѣ и смерти, онъ предлагаетъ спасеніе — «Причастись, Митька, — сказалъ Пчховъ, тихо, но было такъ будто ножомъ ударилъ Митьку». Срокъ Митькинаго обращенія еще не пришелъ. «Спасибо тебѣ, Пчховъ». «По твоѣму не сдѣлаю, не хочу, «Порывисто наклонясь къ старику, онъ поцѣловалъ его въ одрябленную колючую щеку». Мысль Пчхова будетъ отнынѣ хранить Митьку на его новомъ пути: «Я молиться не умѣю, но думать безпрестанно о тебѣ буду... самохотенно-убивающій себя Димитрій». Пчховъ «явно обезсилѣлъ, отдавъ все что имѣлъ». Зато Митька обрѣлъ новую силу, «какъ бы брошенный изъ пращи». И Пчховъ можетъ спокойно дожидаться вѣсти объ его воскресеніи: Митька ушелъ, а Пчховъ «все стоялъ, глядя въ звѣздный мракъ и угадывая въ немъ возникающее солнце». Вокругъ Пчхова не «черный мракъ» катаевскаго міра, но «звѣздный мракъ», предразсвѣтнаго живого неба. Пчховъ знаетъ теперь послѣ рѣшительнаго разговора съ Митькой, что мракъ побѣжденъ: «Не прощаюсь. Я еще вернусь... Черезъ пять лѣтъ, а вернусь» — говоритъ Митька, ему одному сообщая о своемъ бѣгствѣ отъ людей. И солнце, которое провидѣлъ Пчховъ въ «звѣздномъ мракѣ» Митькиной души встало для Митьки въ далекомъ русскомъ краю, когда онъ «входилъ въ лѣсъ, по-иному постигая эту, свою вторую родину» — вторую, потому что первая была потеряна имъ во время «кошунственной пляски». Какова будетъ эта новая, обрѣтенная религіознымъ возрожденіемъ Россія — это «остается внѣ предѣловъ повѣствованія». Леоновъ реалистъ. Онъ могъ только указать то, что онъ видѣлъ въ «звѣздномъ мра-

къ» современной Россіи, но онъ не могъ и не желалъ предвидѣть, каковы будутъ реальныя формы ея духовнаго возрожденія.

Поразительный романъ Леонова указываетъ не только ядъ, — «легкость» Агѣя — но и противоядіе — устойчивость Пчхова, хранителя жизни. Онъ одинъ твердо вѣритъ въ воскресеніе Россіи, и это помогаетъ ему создать религіозный романъ, продолжающій традицію Достоевскаго. Его реалистическое искусство описанія даетъ намъ увѣренность, что показанное имъ дѣйствительно существуетъ, что Пчховы живы въ Россіи и что русскій чело-вѣкъ Митька, несмотря на всѣ запреты, стремится къ нимъ и отъ хранимой ими правды ищетъ спасенія и жизни, зная, что внѣ ея лишь «Холодъ, Ледъ, Молчаніе, Смерть», лишь жуткая игра официальной «чикилевщины», нигилизма, которая съ такою полнотою, съ такою силой раскрыта въ писаніяхъ совѣтскихъ беллетристовъ. Только путь Митьки, указанный хранимою Пчховыми вѣрою, выводитъ изъ неживого міра туда, гдѣ «вставало надъ міромъ солнце».

Такъ, въ эпоху сильнѣйшаго гоненія на религіозную мысль, ощущаютъ и передаютъ жизненную правду лучшіе молодые писатели въ Россіи.

Ю. С а з о н о в а

Памяти кн. Г. Н. Трубецкого.

Умеръ благороднѣйшій представитель старой Россіи. Кн. Г. Н. Трубецкой принадлежалъ къ рѣдкому у насъ типу высоко культурныхъ, либеральныхъ консерваторовъ. Если бы русскій консерватизмъ былъ таковъ, какъ у Кн. Г. Н. Трубецкого, то, вѣроятно, Россія избѣжала бы многихъ катастрофъ. Врагъ крайностей, обладавшій даромъ мѣры, онъ противился разрыву временъ. Непримиимый противникъ революціи — онъ никогда не былъ сторонникомъ черной реакціи. Онъ любилъ прежде всего Православную Церковь и Россію и хотѣлъ служить этимъ вѣчнымъ цѣнностямъ. Но цѣнность религіозная для него всегда стояла выше цѣнности политической, что не такъ часто встрѣчается въ эмоціональной атмосферѣ эмиграціи. Дипломатъ въ прошломъ, потомъ активный участникъ бѣлаго движенія, онъ въ послѣдніе годы былъ занятъ главнымъ образомъ церковной дѣятельностью. Членъ церковнаго собора, человѣкъ очень вліятельный въ церковныхъ кругахъ — онъ былъ горячимъ сторонникомъ Патріарха Тихона, о которомъ писалъ на страницахъ «Пути», и всегда старался поддерживать церковное единство. Стремленіе къ церковному миру и единству, боязнь борьбы въ церкви дѣлали труднымъ его положеніе въ моментъ церковной распри. Какъ бы то мы ни относились къ взглядамъ Кн. Г. Н. Трубецкого, мы должны признать, что они всегда были очень искренни, всегда опредѣлялись его стремленіемъ къ правдѣ, его любовью къ Церкви и Россіи. Я давно зналъ Кн. Г. Н., болѣе двадцати лѣтъ. Еще ближе зналъ его брата, покойнаго философа Кн. Е. Н. Трубецкого. Семья Трубецкихъ — одна изъ самыхъ культурныхъ русскихъ семей. Рѣдко бываетъ, чтобы въ одной и той же семьѣ два брата были замѣчательными философами, какъ то мы видимъ въ лицѣ Кн. С. и Е. Трубецкихъ. Въ первые годы послѣ моей высылки изъ Россіи мы были въ довольно близкомъ общеніи съ Кн. Г. Н. Трубецкимъ, не смотря на расхожденіе во взглядахъ. Но въ послѣдніе годы, послѣ карловацкаго раскола, мы идейно очень разошлись и рѣдко встрѣчались, что не мѣшало

мнѣ сохранять глубокое уваженіе къ Кн. Г. Н. Трубецкому. Благородство характера Кн. Г. Н. выразилось въ томъ, что онъ готовъ былъ сознать свою частичную неправоту. Такъ въ одно изъ послѣднихъ нашихъ свиданій онъ поразилъ меня тѣмъ, что созналъ свою неправоту въ вопросѣ объ отношеніи Церкви въ эмиграціи и Церкви внутри Россіи. Къ этому сознанию привело его изученіе антирелигіозной пропаганды въ Россіи, безбожной литературы и вызваннаго этими явленіями религіознаго движенія. Съ большимъ сочувствіемъ относился онъ къ христіанскому движенію молодежи и принималъ въ немъ участіе въ качествѣ друга и совѣтника. Кн. Г. Н. очень болѣлъ расколомъ христіанскаго міра и его очень интересовало движеніе къ сближенію церквей и вѣроисповѣданій. Онъ принималъ горячее участіе въ интерконфессіональныхъ собраніяхъ русскихъ православныхъ и французскихъ католиковъ и протестантовъ, устраиваемыхъ по русской инициативѣ. За нѣсколько дней до своей внезапной смерти, онъ участвовалъ въ интерконфессіональномъ собраніи, на которомъ читалъ докладъ о. С. Булгаковъ о Православной Церкви, и участвовалъ въ преніяхъ. У него всегда былъ большой интересъ и симпатіи къ католичеству и стремленіе къ сближенію, но съ сохраненіемъ твердости и крѣпости Православія. Кн. Г. Н. былъ человекомъ крѣпкаго православнаго быта. Онъ сохранилъ его въ условіяхъ эмиграціи. Въ его усадьбѣ въ Кламарѣ была устроена Православная Церковь, которую мы жители Кламара всегда посѣщаемъ. У такого бытового православнаго интересъ къ сближенію церквей былъ показатель религіозной чуткости и отсутствіе замкнутости. Кн. Г. Н. соединялъ крѣпкую вѣру и традиціонализмъ съ полнымъ отсутствіемъ фанатизма, съ большей терпимостью. Это — очень рѣдкое сочетаніе свойствъ, особенно въ атмосферѣ, въ которой намъ приходится жить. Вліяніе его на окружающую среду было облагораживающее и умѣряющее. Традиціонализмъ Кн. Г. Н. былъ очень культурнымъ, умѣреннымъ, терпимымъ, по своему свободолобивымъ. Такихъ людей у насъ очень мало и утрата такихъ людей очень болѣзненна и чувствительна. Даже когда Кн. Г. Н. былъ неправъ и несправедливъ, въ немъ не было злой воли, не было злой страсти, не было ненависти. Онъ былъ человекъ смертельно раненый революціей, но въ сердцѣ его не было злобы и мести, которыя терзаютъ столь многихъ. Въ жизни поражалъ онъ той необыкновенной простотой и бытовымъ демократизмомъ, которые свойственны лишь истинному аристократизму. Простота и скромность были его добродѣтелями. Съ ними связано было обаяніе его личности. Возможно, что высшій слой русскаго дворянства, окончательно разбитый революціей, не будетъ уже рождать такого благороднаго типа. Классъ пораженный революціей и оттѣсненный изъ

исторіи легко озлобляется. Послѣ такихъ катастрофъ поколеніе дѣтей можетъ потерять уже высокое благородство породы и культуры отцовъ. Но память о такомъ благородномъ типѣ, выработанномъ длительнымъ культурнымъ процессомъ, должна всегда сохраняться. Память сама всегда есть признакъ благородства, забвеніе же признакъ неблагородства. Болѣе всего поражала въ личности Кн. Г. Н. Трубецкого необыкновенная его цѣльность въ самую расколотую и разорванную эпоху, органичность его типа. Такой цѣльной, въ лучшемъ смыслѣ дѣтской была его вѣра. Такимъ людямъ легко умерать. И не легко терять ихъ оставшимся въ живыхъ въ самую мучительную эпоху русской исторіи.

Н и к о л а й Б е р д я е в ъ.

НОВЫЯ КНИГИ

Книга о семи печатяхъ

(Новѣйшая литература объ Апокалипсисѣ).

Кажется, ни одна новозавѣтная книга не привлекала къ себѣ за послѣднее десятилѣтіе такого вниманія изслѣдователей, какъ Апокалипсисъ. Не считая спеціальныхъ монографій, и, съ другой стороны, толкованій, не имѣющихъ самостоятельнаго научнаго значенія, каковы, напримѣръ, книги Loisy*) и Couchoud**), за эти годы вышли тома, посвященные Апокалипсису въ Etudes Bibliques, въ International Critical Commentary, въ комментаріи Zahn'a и въ Handbuch'ѣ Lietzmann'a. И то, что всѣ эти работы появились какъ разъ въ наше время, едва ли случайно. Выпуская въ свѣтъ послѣ двадцати пяти лѣтъ подготовительныхъ изслѣдованій свой большой комментарий, Charles отмѣчалъ въ предисловіи, что появляется онъ «послѣ разрушенія величайшаго заговора силы противъ права, какой тольکو имѣлъ мѣсто въ исторіи міра, и, въ то же время, послѣ величайшаго исполненія пророчества Апокалипсиса» (Т. I., стр. XV). Апокалипсисъ для Charles'a «a book for the present day». Тѣ же мысли мы встрѣчаемъ и у Allo***). Правда, для западныхъ толкователей, если не считать бѣглаго и, можетъ быть, случайнаго замѣчанія Zahn'a,****) «апокалиптическое» содержаніе нашей эпохи ограничивается міровою трагедіею Великой войны...

Вышеупомянутымъ четыремъ работамъ и будетъ посвященъ настоящій обзоръ. Это —

ALLO., E. B. St. Jean. L'Apocalypse. (Etudes Bibliques). Paris, Gabalda 1921 gr. 8, стр. 6 б. н. — CCLXVIII + 376.

*) Loisy, A. L-Apocalypse de Jean. 1923.

**) Couchoud, P. L. L-Apocalypse. Traduction du poeme avec une introduction. Paris. Bossard 1922.

***) Ср. напр., экскурсъ XXX, стр- 209 и слѣд.

****) Ср. т. II, стр. 353. Воздерживаясь отъ догадокъ, каковъ городъ на землѣ будетъ апокалиптическимъ Вавилономъ, Zahn прибавляетъ: Es kann diesebensogut Paris oder Moskau oder Constantinopel sein, als die Stadt, die sich selbst urbs aeterna genannt hat.

CHARLES, R. H. A critical and exegetical Commentary on the Revelation of St. John, with introduction, notes and indices, also the Greek text and English translation (The International Critical Commentary), Edinburgh 1920, 8, vol, стр. CXCII + 373 vol. II, стр. VIII + 498.

ZAHN, Theodor. Die Offenbarung des Johannes (Kommentar zum Neuen Testament, herausgegeben von Th. Zahn, Band XVIII Leipzig-Erlangen, 8. Erste bis dritte Auflage. Erste Hälfte 192, Kap. 1-5 mit ausführlicher Einleitung стр. 4. 6. н. + 346. Zweite Hälfte. 1926, Kap. 6-22, стр. 2 6. н. + 347 — 633.

LOHMEYER, Ernst, Prof. zu Breslau. Die Offenbarung des Johannes (Handbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von Hans Lietzmann. 16). Tübingen (Mohr). 1926, gr. 8, стр. 4 6. н. + 203. *)

Пророческая книга Нового Завета всегда представляла исключительные трудности для экзегета. Об этом говорить история толкования последовательно сменявшимися попытками найти ключъ къ запечатлѣнному въ ней откровенію въ плоскости толкования эсхатологическаго, въ привлеченіи аллегорическаго метода, въ историческомъ освѣщеніи апокалиптическихъ образовъ. История новозавѣтнаго канона свидѣтельствуешь о тѣхъ сомнѣніяхъ, которыя уже съ III-го вѣка вызывалъ Ап. въ церковномъ сознаніи Востока. И, если эти сомнѣнія мало-помалу и смолкли, тѣмъ не менѣе, Апк. и въ церковномъ канонѣ остался книгою за семью печатями, не былъ допущенъ къ литургическому употребленію наряду съ другими апостольскими писаніями и не получилъ общеобязательнаго истолкованія.

Въ проблемѣ Апк. можно различать нѣсколько сторонъ. Первый вопросъ, который встаетъ передъ экзегетомъ, касается пониманія Апк., въ цѣломъ: надо ли понимать его конкретно-эсхатологически, или «духовно»? Если чисто аллегорическое, «духовное» пониманіе въ настоящее время представляется уже богословскимъ пережиткомъ, то встаетъ вопросъ о предѣлахъ пониманія эсхатологическаго. Можно ли ограничивать собственно эсхатологическое содержаніе Апк. главами IV-XXII, относя «посланія» къ семи церквамъ (главы II-III) къ непосредственному пастырскому попеченію Тайнозрителя объ окормляемыхъ имъ церквахъ, вызванному, такимъ образомъ, историческими по-

*) Книги Zahn-а и Lohmeyer-а, которыхъ нѣтъ ни въ библіотекѣ Православнаго Богословскаго Института въ Парижѣ, ни въ Bibliothèque Nationale, любезно предоставилъ въ мое распоряженіе профессоръ Базельскаго Богословскаго Факультета Dr. Fritz Lieb, которому я считаю своимъ пріятнымъ долгомъ принести здѣсь свою искреннюю благодарность, какъ за эту, такъ и за многія другія его услуги.

требностями момента? Если въ основаніи числа звѣря (XIII, 18) и счета головъ въ главѣ XVII лежатъ современные Іоанну историческіе факты, въ какомъ отношеніи находятся эти образы къ тому эсхатологическому контексту, въ которомъ они даны? Съ этимъ вопросомъ о предѣлахъ эсхатологическаго толкованія связанъ центральной важности вопросъ о планѣ Апк. Въ построеніи Апк. наблюдаются повторяющіеся ряды: семь печатей (VI, 1 — VIII, 1), семь трубъ (VIII, 2 — XI, 15), семь чашъ (XV — XVI) и др. При сравненіи семи чашъ съ семью трубами этотъ внутренній параллелизмъ выступаетъ особенно выпукло. Уже въ древности получила распространеніе теорія рекапитуляціи, которая состоитъ въ томъ, что Тайнозритель якобы по нѣскольку разъ возвращается къ предсказанію однихъ и тѣхъ же событій и только съ разныхъ сторонъ къ нимъ подходитъ. Этому пониманію противостоитъ другое, которое видитъ въ Апк. непрерывное развитіе послѣдовательно смѣняющихся событій. Послѣднее пониманіе, наиболѣе естественное, наталкиваясь на образы, нарушающіе строгую послѣдовательность хронологическаго ряда, дѣлаетъ иногда уступки теоріи рекапитуляціи, допуская «пролептические» отступленія, предвосхищающія послѣдующее раскрытіе апокалиптическихъ образовъ. Такимъ образомъ-возстановленіе плана Апк. ставитъ для всей книги или для отдѣльныхъ ея частей философскую проблему времени, а, съ другой стороны, требуетъ отвѣта на цѣлый рядъ частныхъ вопросовъ: какъ понимать, напр., образъ двухъ свидѣтелей въ гл. XI, или жены, облеченной въ солнце, въ главѣ XII? Что значать оба звѣря въ главѣ XIII или великая блудница, сидящая на звѣрѣ, въ главѣ XVII? Какъ понимать тысячелѣтнее царство въ главѣ XX? и т. д. Научное изученіе еще болѣе осложнило проблему Апк. Выдвинутые наукою вопросы касаются происхожденія и состава Апк. Кто былъ авторъ Апк? Каково отношеніе Апк. къ другимъ Іоанновскимъ писаніямъ и къ Новому Завѣту вообще? Откуда заимствовалъ писатель Апк. тѣ образы, которые онъ развертываетъ передъ читателемъ? Если въ основѣ апокалиптическихъ образовъ лежатъ историческія событія, можно ли съ точностью эти событія возстановить? Съ другой стороны, сравненіе каноническаго Апк. съ апокалипсисами апокрифическими передвинуло проблему въ плоскость религіозно-историческую и поставило вопросъ объ отношеніи апокалиптическихъ образовъ и выражающихся въ нихъ вѣрованій къ религіозному міру Греціи, и, еще болѣе, Древняго Востока, — прежде всего, Вавилонa. И, наконецъ, послѣдній вопросъ, къ началу XX вѣка особенно острый: въ какой мѣрѣ вообще можно говорить о единствѣ Апк? не состоитъ ли Апк. изъ источниковъ разнаго происхожденія, искусственно между собою связанныхъ?

Какъ же рѣшается проблема Апок. въ подлежащихъ нашему вниманію комментаріяхъ?

Начнемъ съ книги Allo.

Она начинается съ большого введенія, раздѣленнаго на пятнадцать главъ. Гл. I посвящена той исторической обстановкѣ, въ которой возникъ Апок. Гл. II содержитъ общую характеристику писателя Апок. и его богословія, а гл. III — его первыхъ читателей. Гл. IV трактуетъ объ «апокалиптичес. ой формѣ» и устанавливаетъ различія между апокалипсисами апокрифическими и Апок. каноническимъ, приближающимся по духу, а не по формѣ, къ ветхозавѣтнымъ пророкамъ. Въ гл. V говорится о «символическомъ матеріалѣ Апок. и его происхожденіи». Матеріалъ этотъ относится къ апокалиптическому преданію, изъ котораго черпали и другіе апокалиптики. Ближайшимъ источникомъ является Ветхій Завѣтъ и то, что Allo называетъ «ensemble mythologique» (преимущественно вавилонскаго происхожденія). Allo старается привести это апокалиптическое преданіе въ нѣкоторую систему. Онъ отмѣчаетъ тѣ образы нашего Апок. (напр. второго звѣря и др.), которые не имѣютъ параллелей въ апокалиптическомъ преданіи. Особый интересъ представляютъ главы введенія VI и VII. Въ гл. VI «о взаимномъ отношеніи символовъ въ Апок.» Allo обращаетъ вниманіе на употребленіе одного символа для обозначенія разныхъ понятій (примѣръ: толкованіе семи головъ звѣря въ смыслѣ семи холмовъ и семи царей въ одномъ и томъ же контекстѣ: XVII, 9-10) и на употребленіе разныхъ символовъ для обозначенія одного понятія (примѣръ: Христосъ является въ образѣ Сына Человѣческаго, въ образѣ Агнца, и въ образѣ всадника на бѣломъ конѣ). Въ этомъ чередованіи символовъ Allo видитъ одну изъ трудностей Апок., но и одну изъ характерныхъ особенностей литературной манеры автора, которую онъ подмѣчаетъ и въ четвертомъ Евангеліи (напр. въ притчѣ о дворѣ овчемъ въ гл. X).*). Глава VII посвящена «литературному построенію Апок.» Кажущіяся нарушенія ритма Allo объясняетъ выводимыми имъ законами литературнаго построенія. Эти законы: 1) loi de l'emboîtement, соотвѣтствующій закону concatenatio въ поэтикѣ и выражающійся въ многочисленныхъ антиципаціяхъ послѣдующаго содержанія книги. Allo отмѣчаетъ слѣдующіе ряды повтореній: XI, 7 и XIII; XIV, 10 и XV-XVI; XVI, 12-16 и XIX, 17-21; XIX, 7-9 и XXI-XXII и др.; 2) loi des ondulations (повторенія, напр., въ гл. XII представляютъ собою

*) Это послѣднее замѣчаніе о стилѣ Евангелія отъ Іовинна, свидѣтельствующее о большой наблюдательности Allo, онъ дѣлаетъ въ главѣ XIII, посвященной вопросу объ авторѣ Апок. (ср. стр. CXCVII).

какъ бы концентрическія волны); 3) *loi de perpetuité de l'antithese* (его примѣръ: противоположеніе жены, облеченной въ солнце въ гл. XII, и великой блудницы въ главѣ XVII; противопоставленіе Вавилона и Іерусалима и др.); 4) *loi de periodicité de la position de l'antithese* (въ силу этого закона антитетическіе образы находятся или въ концѣ подготовительнаго видѣнія передъ началомъ каждой седмерицы, какъ, напр., VI, 1 — VII передъ седмерицею трубъ, и XIV, 6 — XV, 5 передъ седмерицею чашъ, или въ шестомъ моментѣ каждой седмерицы, напр., IX, 13-21 и XI, 1-14, XVI, 14 и 15); 5) *loi des deux phases*, выражающійся въ той двойственности, которая присуща Апк. въ изображеніи града Божія, какъ Церкви и воинствующей и торжествующей въ одно и то же время (примѣръ: главы XII, XX и слд. чередованіе *praesens* и *futurum* въ главѣ VII, и т. д.). Кромѣ этихъ законовъ, Алло наблюдаетъ въ построеніи Апк. образы, проходящіе черезъ всю книгу (напр., образъ книги жизни, царства зла, какъ пародіи на царство добра, упоминаніе бѣлаго цвѣта и т. д.). Седмеричный принципъ въ построеніи Апк. совмѣщается съ дѣленіемъ седмерицы на группы почетыре и по три. Въ главѣ VIII дается планъ Апк. въ основаніе плана Апк. положены принципы, установленные въ главѣ VII. Алло различаетъ въ Апк. прологъ (I, 1-9) и три основныя части съ эпилогомъ. Первая часть (I, 9 — III) содержитъ видѣніе (I, 9-20), имѣющее значеніе вводное для всей книги, и семь посланій (II-III), обращенныхъ къ современнымъ Іоанну малоазійскимъ церквамъ (*ἄ εἰς* — то что есть, I, 19). Вторая часть (IV-XXI, 8) содержитъ эсхатологию въ прямомъ смыслѣ этого слова (*ἃ μελλοῦσι γενεσθαι μετὰ ταῦτα* — то, что будетъ послѣ сего, I, 19). Въ третьей части (XXI, 9—XXII, 5) видѣніе новаго Іерусалима изображаетъ Церковь во времени и въ вѣчности. Стихи XXII, 6-21 являются эпилогомъ. Въ построеніи плана главной эсхатологической части Апк. Алло является сторонникомъ теоріи рекапитуляціи, которую считаетъ возможнымъ оправдать установленными имъ законами его литературной архитектуры. Въ главѣ XI дается сопоставленіе Апк. съ другими книгами Новаго Завѣта съ точки зрѣнія эсхатологии. По мнѣнію Алло, эсхатологическое ученіе Новаго Завѣта обнаруживаетъ несомнѣнное внутреннее единство, поскольку и въ Апк. и въ другихъ новозавѣтныхъ писаніяхъ послѣднія времена начинаются съ воплощенія Сына Божія, и обычное утвержденіе, будто новозавѣтные писатели вѣрили въ близость парусіи, опровергается болѣе внимательнымъ анализомъ тѣхъ мѣстъ въ посланіяхъ Апостола Павла, которыя привлекаются для обоснованія этого утвержденія. Въ пониманіи Алло Апк. только конкретизируетъ и дополняетъ другія новозавѣтныя пророчества. Глава X даетъ основныя

особенности греческаго языка Апк. Глава XI «о единствѣ Апк.» содержитъ критику тѣхъ теорій, которыя считаютъ его сшитымъ изъ большаго или меньшаго числа самостоятельныхъ источниковъ. Этимъ теоріямъ въ главѣ XII противопоставляется «подлинность видѣній Апк.» Однако, неизреченность апокалиптическихъ видѣній потребовала отъ Тайнозрителя и работы мысли, которая выразилась въ составленіи плана книги, въ установленіи связи между разновременными видѣніями—Алло допускаетъ наличность видѣній и до ссылки Іоанна на Патмосъ — и даже въ привлеченіи другого апокалиптическаго матеріала. Впрочемъ, независимый іудейскій источникъ, который Іоаннъ включилъ бы въ свою книгу, при томъ, въ переработанномъ видѣ, Алло соглашается допустить только въ XIV, 14-20. Въ главѣ XIII «объ авторѣ и датѣ Апк.» Алло по вопросу объ авторѣ даетъ историческую сводку мнѣній, начиная со II вѣка до нашихъ дней.*) Считаая авторство Апостола Іоанна Зеведеева для четвертаго Евангелія и всѣхъ трехъ посланій, носящихъ его имя, твердо установленнымъ послѣдними научными изслѣдованіями, Алло ведетъ свое изслѣдованіе, направленное къ доказательству авторства Апостола Іоанна и для Апк., путемъ сравненія Апк. съ другими Іоанновскими писаніями. Онъ признаетъ, что языкъ Апк., съ одной стороны, и остальныхъ Іоанновскихъ писаній, съ другой стороны, при всемъ различіи, содержитъ общіе элементы, позволяющіе допустить для обѣихъ группъ одну и ту же среду, въ которой бы онѣ возникли, а, въ концѣ концовъ, и общаго автора. Различія въ ученіи легко объясняются различіемъ цѣли. Алло подчеркиваетъ многочисленныя точки совпаденія въ общемъ характерѣ ученія, въ употребленіи тѣхъ же символовъ, въ одинаковыхъ приемахъ литературной композиціи и т. д. По вопросу о датѣ Апк. Алло даетъ обзоръ мнѣній древнихъ толкователей и высказывается въ пользу написанія Апк. въ концѣ I вѣка при Домиціанѣ. Такъ какъ эта поздняя дата затрудняетъ объясненіе различій: языка Апк. и четвертаго Евангелія, то Алло предлагаетъ на выборъ двѣ возможности, на мой взглядъ, одинаково неправдоподобныя; одна: Іоаннъ, плохо владѣвшій греческимъ языкомъ, при составленіи Евангелія въ Ефесѣ пользовался услугами секретаря; другая: Апк., писанный на Патмосѣ въ тяжелыхъ условіяхъ каторжныхъ работъ и спѣшно посланный въ Ефесъ, представляетъ собою какъ бы черновикъ, не исправленный авторомъ. Въ главѣ XIV, посвященной «толкователямъ Апк.», Алло даетъ въ восьми параграфахъ систематическій обзоръ древнихъ и новыхъ толкованій и формулируетъ въ заключительномъ

*) Гл. XIII заканчивается справкою изъ исторіи новозавѣтнаго канона по вопросу о закрѣпленіи за Апк. значенія канонической книги.

§ 9 свой собственный экзегетический методъ. Глава XV касается текста Апк. Allo даетъ списокъ дошедшихъ до насъ рукописей и версій; преимущественное значеніе онъ признаетъ за кодексомъ А. Въ основу текста, печатаемого въ комментаріи, Allo кладетъ изданіе Westcott'a и Hort'a съ привлеченіемъ однихъ только существенныхъ разночтеній. Введеніе заканчивается библиографическимъ указателемъ.

За введеніемъ слѣдуетъ въ собственномъ смыслѣ комментарій. Весь Апк. раздѣленъ на отрывки, которые предваряются частными введеніями, напечатанными курсивомъ. Въ этихъ частныхъ введеніяхъ устанавливается основное содержаніе отрывка, его мѣсто въ планѣ Апк., его языковыя особенности, разбираются связанныя съ нимъ критическія проблемы (теорія источниковъ) и т. д. Затѣмъ идетъ греческій текстъ Апк. съ параллельнымъ французскимъ переводомъ и подстрочными примѣчаніями, раздѣленными на рубрики А, В, С. Подъ рубрикою А даются разночтенія и замѣчанія филологическія. Въ отдѣлѣ В приводятся параллели изъ Священнаго Писанія и другихъ древнихъ авторовъ. Само толкованіе отнесено въ отдѣлѣ С. Allo при этомъ внимательно приводитъ мнѣнія Отцовъ и другихъ древнихъ экзегетовъ, до насъ дошедшія. Специальные вопросы выдѣлены въ экскурсы (числомъ 39), помѣщенные въ концѣ каждого отрывка. Нѣкоторые изъ этихъ экскурсовъ представляютъ несомнѣнный интересъ. Таковы: экскурсъ I о семи духахъ предъ престоломъ Божиимъ, въ которыхъ Allo видитъ Третью Упостась Святой Троицы въ Ея седмичастномъ благодатномъ дѣйствіи; экскурсъ XII о бѣломъ цвѣтѣ въ Апк., экскурсъ XIX, дающій убѣдительное обоснованіе высказываемой авторомъ мысли, что образъ перваго апокалиптического всадника на бѣломъ конѣ, являющагося при снятіи первой печати (VI, 1,2), надо понимать по аналогіи съ главою XIX въ смыслѣ явленія Слова; экскурсъ XXII о двухъ свидѣтеляхъ въ главѣ XI, понимаемыхъ Allo вопреки распространенному преданію, усматривающему въ нихъ Ілію и Еноха, въ смыслѣ коллективныхъ силъ Церкви, для изображенія которыхъ послужили ветхозавѣтные образы Іліи и Моисея, съ одной стороны, Зоровавеля и первосвященника Іисуса (Зах., IV), съ другой стороны; экскурсъ XXIII въ которомъ дается очень обстоятельное толкованіе символическихъ чиселъ ($3\frac{1}{2}$ года — половина седмицы, и 42 мѣсяца — число мессіанское, во-первыхъ, но, въ то же время, и произведеніе $7 \text{ на } 6 = 7 - 1$, т. е. на ущербленную седмицу: царство звѣря представляетъ собою пародію на мессіанское царство); экскурсъ XXVI о происхожденіи образовъ главы XII; экскурсъ XXX о двухъ звѣряхъ, императорскомъ культѣ въ Асіи и пророческомъ характерѣ главы XIII; экскурсъ XXXI о числѣ звѣ-

ря, въ которомъ Allo видитъ, съ одной стороны, вмѣстѣ съ большинствомъ изслѣдователей, гематрію имени Кесаря Нерона, написаннаго по-еврейски, но, съ другой стороны, усматриваетъ и символическій смыслъ (числу 666 противостоитъ число 888, встрѣчающееся въ Сивиллиныхъ книгахъ, какъ гематрія имени Иисуса, и заключающее идею преизобилующей полноты); экскурсъ XXXIX о формѣ Новаго Іерусалима, которую Allo склоненъ считать формою пирамидальною, и др.

Въ пониманіи плана главной части Апк. Allo, какъ уже было указано, является защитникомъ теоріи рекапитуляціи. Основныя положенія, намѣченныя во Введеніи, раскрываются въ комментаріи. Чтеніе книги, запечатанной семью печатями, которую Агнецъ беретъ у Сидящаго на престолѣ (V), начинается по мнѣнію Allo, только по снятіи послѣдней, седьмой, печати, т. е. съ VIII главы. Предшествующее видѣніе VI и VII главъ, открывающееся явленіемъ Слова, имѣетъ значеніе подготовительное: это — «идеальное» явленіе на небѣ суда Божія, имѣющаго «реально» совершиться на землѣ. Возглашеніемъ семи трубъ, послѣдовательность которыхъ, надо понимать не въ хронологическомъ, а въ логическомъ смыслѣ, покрывается вся мессіанская эпоха, простирающаяся отъ момента прославленія Христа—Агнца до конца міра, наступающаго съ седьмою трубою (XI, 15). Съ главы XII (точнѣе, съ XI, 19) начинается второй рядъ пророчествъ. Эти пророчества, заключенныя въ той книжкѣ, которую Тайнозритель съѣдаетъ въ главѣ IX, и связанныя съ пророчествами главъ VI-XI, поскольку возвѣщеніе третьяго горя (XI, 14) раскрывается, какъ паденіе дракона на землю (XII, 10-12, ср. экск. XXVII на стр. 79) и начало религіозныхъ преслѣдованій (XIII), — Allo выдѣляетъ въ особую группу пророчествъ историческихъ. Они относятся не къ судьбамъ міра вообще, а къ Церкви и Ея торжеству надъ противниками, олицетворяемыми въ образахъ двухъ звѣрей. Въ этомъ — смыслъ рекапитуляціи: изліяніе семи чашъ гнѣва Божія (XV-XVI) параллельно возглашенію семи трубъ. Главы XII-XIV имѣютъ, подобно главамъ VI-VII, значеніе подготовительное: онѣ изображаютъ царство дракона, которому противостоитъ царство Агнца, и изображаютъ сущность суда, какъ оправданія и осужденія, въ благодѣтельномъ образѣ жатвы и грозномъ образѣ сбора винограда. Ближайшее отношеніе этотъ второй рядъ пророчествъ имѣетъ къ Римской имперіи, великой блудницѣ (гл. XVII и сл.), являющейся конкретнымъ выраженіемъ противостоящей Церкви силы звѣря. Но предсказанное въ Апк. пораженіе блудницы, по самому смыслу предсказанія (гл. XVII), еще не предполагаетъ немедленнаго наступленія дѣйствительнаго торжества Агнца. По мнѣнію Allo, Тайнозритель предвидитъ и дальнѣйшее теченіе

ніе історіи воїнствующей Церкви. Естественно, что и видѣніе тысячелѣтняго царства въ главѣ XX Allo отказывается понимать въ духѣ древняго хиліазма. Онъ видитъ въ немъ образъ духовнаго господства Церкви воїнствующей, соединенной съ Церковью торжествующей, отъ прославленія Христа до конца міра, а въ возстаніи Гога и Магога и ихъ пораженіи, которымъ заканчивается тысячелѣтнее царство — рекапитуляцію той послѣдней борьбы съ антихристовыми силами, которая дана въ концѣ главы XIX и подготавливается въ главѣ XVI. Въ полѣднихъ главахъ въ явленіи Новаго Іерусалима Allo видитъ ученіе о Церкви въ ея двухъ аспектахъ — во времени и въ вѣчности, — данныхъ не раздѣльно, а въ одномъ цѣльномъ образѣ, и такимъ образомъ, разрѣшаетъ ту трудность, на которую наталкиваются и другіе толкователи Апок.: я разумѣю вопросъ о совмѣстимости являющагося во славѣ Новаго Іерусалима съ упоминаніемъ не-совершенства и зла. (ср. XXI, 27, XXII, 2).

При всѣхъ своихъ достоинствахъ, комментарій Allo проблемы Апок. не рѣшаетъ. Несомнѣнною заслугою Allo является литературный анализъ Апок. и установленіе законовъ его композиціи. Allo глубоко — благоговѣйно и любовно — продумалъ апокалиптическіе образы, но предлагаемый имъ планъ Апок. изъ установленныхъ законовъ не вытекаетъ, и теорія рекапитуляціи представляетъ слабое мѣсто комментарія. Апок. въ цѣломъ производитъ впечатлѣніе послѣдовательно развивающейся драмы. Этому непосредственному впечатлѣнію должны быть противопоставлены серьезныя основанія. Allo ихъ не даетъ, и все его построеніе оказывается висящимъ въ воздухѣ. Это касается не только Апок. въ цѣломъ, но и отдѣльныхъ частностей. Та грань, которую Allo, вмѣстѣ съ многими другими толкователями, проводитъ между главами XI и XII, является, въ значительной мѣрѣ, искусственною и произвольною. Чтеніе запечатанной книги Allo начинается съ восьмой главы. Такое пониманіе связано съ тѣмъ, какъ онъ представляетъ себѣ форму книги и способъ нложенія печатей (экс. XVII). Но изъ контекста оно не слѣдуетъ и, наоборотъ, естественно считать, вмѣстѣ съ большинствомъ экзегетовъ, что чтеніе совершается постепенно и начинается съ главы VI, т.е. со снятіемъ первой печати. Если такъ, то главамъ VI-VII подготовительное значеніе приписано въ комментаріи Allo безъ достаточнаго основанія. Столь же произвольно пониманіе тысячелѣтняго царства въ смыслѣ Церкви воїнствующей и торжествующей (экс. XXXVII) и то разрѣшеніе проблемы зла въ Новомъ Іерусалимѣ, которое Allo предлагаетъ въ комментаріи къ послѣднимъ главамъ. Недостаткомъ комментарія Allo является и то, что въ немъ не было удѣлено достаточнаго вниманія критикѣ текста и изслѣдованію языка, т.е. какъ разъ тѣмъ сторо-

намъ связанной съ Апок. критической проблемы, освѣщеніе которыхъ особенно необходимо для рѣшенія остраго вопроса о его единствѣ.

На этихъ сторонахъ вопроса сосредоточилъ свое главное вниманіе Charles въ большомъ двухтомномъ комментарий, вышедшемъ почти одновременно съ книгою *Allo*.*)

Какъ уже было указано, комментарий Charles'а представляетъ собою плодъ двадцатипятилѣтней работы. За эти четверть вѣка Charles прославилъ свое имя изученіемъ и критическимъ изданіемъ большинства ветхозавѣтныхъ апокрифовъ. Этотъ англійскій изслѣдователь является въ наше время, несомнѣнно, самымъ выдающимся авторитетомъ въ области внѣканонической апокалиптики. Ему же принадлежитъ и статья объ Апок. въ 11-мъ изданіи *Encyclopaedia Britannica* (т. XXIII, 1911 г. стр. 212 и слд.) и *Studies in the Apocalypse***), предварившія выходъ его комментарія. Въ теченіе работы надъ Апок. и его пониманіе Апок. успѣло эволюционировать. Комментарій отличается отъ статьи въ Энциклопедіи. Есть несогласованности и въ самомъ комментарий. Греческій текстъ и англійскій переводъ даны во второй половинѣ II-го тома послѣ большого введенія и комментарий занимающихъ томъ I и начало II-го. Въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ къ переводу Charles беретъ назадъ или дополняетъ нѣкоторыя объясненія, нашедшія мѣсто въ комментарий.***) Это конечно, затрудняетъ пользованіе комментариемъ, но свидѣтельствуется о той громадной работѣ, которую выполнилъ авторъ.

Большое, очень сжатое и содержательное введеніе начинается «краткими свѣдѣніями о Тайнозрителѣ и его трудѣ» (гл. I, §1), представляющими собою конспективное изложеніе тѣхъ выводовъ, къ которымъ Charles приходитъ въ послѣдующихъ главахъ введенія. Гл. I, §2 содержитъ планъ Апок. Теорію рекапитуляціи Charles признаетъ несостоятельною, хотя допускаетъ наличность пролептическихъ отступленій (VII, 9-17, X.XI, 13, XIV), нарушающихъ хронологическую непрерывность дѣйствія.****) Онъ понимаетъ Апок., какъ посланіе, въ которомъ надо различать, кромѣ пролога и эпилога, семь главныхъ частей: I, 4-20; II — III; IV-V; VI-XX, 3. Конецъ Апок. (XX, 4 — XXII, 21) раздѣленъ у Charles'а на три части и эпилогъ, но этому раздѣленію предше-

*) Предисловіе Charles'а помѣчено Маемъ 1920. «Imprimatur» на книгѣ *Allo* — 28 декабря 1920.

**) *Studies in the Apocalypse*, Edinburgh 1913, 2-е изданіе — 1915.

***) Ср., напр., примѣчанія къ переводу Апок. 1, 8 (т. II, стр. 387), IV, 9 (т. II, стр. 399) и др., а также предисловіе т. I., стр. X, XIII, и сл.

****) Глава XII также нарушаетъ хронологическую послѣдовательность, но она относится не къ будущему, а къ прошедшему.

ствовала очень сложная перегруппировка отдельных стихов и их частей, которая была произведена Charles'ом, и о которой будет сказано ниже (обоснование этой перегруппировки дано Charles'ом в тексте комментария, т. II, стр. 144-154). Главы II и III посвящены вопросу об авторе Иоанновских писаний. Charles подверг специальному изучению язык четвертого Евангелия и Иоанновских посланий и пришел к убеждению, что автор малых посланий (II и III), с одной стороны, и четвертого Евангелия (а, должно быть, и I послания), с другой стороны, — одно и то же лицо. Но сравнение языка Евангелия с языком Апк. не позволило Charles'у приписать и их одному писателю, хотя несомненны точки соприкосновения в языке; в символик, в приемах литературной композиции (седемичный принцип) и в учении — говорят, по мнению Charles'a, в пользу одного круга, к которому надо отнести возникновение Евангелия и Апк. Автором Евангелия и посланий он склонен считать Иоанна — пресвитера, ученика Иоанна — пророка, автора Апк. Этот Иоанн-пророк был, по мнению Charles'a, палестинский иудей, галилеянин по происхождению, в старости переселившийся в Ефес, где он приобрел большое влияние на Асийскую церковь. Тем не менее, Charles отказывается видеть в Иоанне — пророке Апостола Иоанна Зеведеева, который, по его мнению, в Ефесе никогда и не был претерпев, во исполнение предсказания Христова (Мк. X, 39 — Мф. XX, 23), мученическую смерть. Так как, по свидетельству Папия, Иоанн пострадал от иудеев, то его мученичество имело место до 70 года. Но те многочисленные аргументы, которые Charles выставляет с присущей ему ученостью для обоснования факта мученичества (III §8, стр. XLV слл.), не производят убедительного впечатления. Можно смело утверждать (особенно, после анализа Zahn'a, о котором ниже), что доказать этого модного в наше время тезиса Charles'у не удалось. Следующие две главы (IV и V). Charles посвящает указанию следов той редакционной работы, которая была произведена над текстом Апк. Ряд стихов он выделяет, как интерпелляции, о личности которых он заключает на основании усматриваемых им отличий языка и нарушении контекста. Такие интерпелляции он видит в I, 4, 8, VIII, 7-12, XIV, 3, 4, 15-17; XX, 13, XXII, 18, 19 и др. Некоторые стихи принадлежащие Иоанну, попали, по мнению Charles'a, в чуждый им контекст. Он усматривает сложные перемещения в главах XVIII и переносит XVI, 5b-7 после XIX; 15 после III 3b; XVII, 15 перед XVII, 1; XIV, 12, 13 перед XIV, 1. Полная перегруппировка текста произведена им в главах XX-XXII. В других местах он предполагает лакуны: так, после XIX, 9a, вместо интерполированных стихов 9b — 10, Charles.

ожидалъ бы исполненія предсказанія XVII, 14 объ уничтоженіи парфянскихъ царей. При составленіи Апк. Тайнозритель пользовался, по мнѣнію Charles'a, источниками (гл. VI). Такіе источники Charles усматриваетъ въ VII, 1-8; XI, 1-13; XII; XIII; XIII; XVII и XVIII и, можетъ быть, въ XV, 5-8*) Charles старается установить языкъ (греческій или еврейскій), на которомъ каждый источникъ былъ написанъ, и время его, возникновенія. По мнѣнію Charles'a, первоначальное значеніе источника иногда сильно отличалось отъ того, которое онъ получилъ въ контекстѣ Апк. Въ главѣ VII указаны книги, которыми пользовался Тайнозритель. Для пониманія Апк. Charles считаетъ совершенно необходимымъ знаніе ветхозавѣтныхъ апокрифовъ. Онъ полагаетъ, что изъ новозавѣтныхъ Іоанну были извѣстны Мф., Лк., I и II Кор., Фес., Кол. Ефес., Гал., I Пет. и Іак. Встрѣчающіяся въ Апк. многочисленные ветхозавѣтныя мѣста, по мнѣнію Charles'a, чаще всего самымъ Іоанномъ переведены съ еврейскаго (см. VII, §3), иногда его переводъ обнаруживаетъ вліяніе перевода LXX, (VII, §4), или одного изъ позднѣйшихъ переводовъ (VII, §5). Въ другихъ случаяхъ Charles усматриваетъ только отзвуки ветхозавѣтныхъ образовъ (VII, §6). Глава VIII посвящена вопросу о единствѣ Апк. Наряду съ вышепоименованными источниками Іоаннъ включилъ въ Апк. свои собственныя раннѣйшія писанія, какъ-то: IV, 1-8 и, въ первую очередь, II-III, первоначально также имѣвшія значеніе отличное отъ того, которое онѣ получили въ контекстѣ Апк. Смерть помѣшала Іоанну совершенно устранить противорѣчивыя черты. Но использование источниковъ не нарушаетъ единства Апк., которое проявляется какъ въ цѣломъ, такъ и въ частностяхъ (ср. стр. LXXXVII). Нагляднымъ признакомъ единства является и языкъ Апк. Тождество языка въ разныхъ частяхъ Апк. Charles устанавливаетъ путемъ сравненія — III съ XX, 4 — XXII, съ одной стороны, и съ IV-XX, 3, съ другой стороны. Слѣдующая (IX) глава посвящена установленію даты Апк. Сопоставленіе съ новозавѣтными писаніями, переработка семи посланій (II-III), болѣе развитая форма императорскаго культа, предполагаемая Апк. и исторически извѣстная не ранѣе эпохи Домиціана, эволюція міѳа о Nero redivivus, осложненнаго чертами Антихриста — Веліара, — таковы основанія, заставившія Charles'a остановиться на той же Домиціановой датѣ, — которую защищаетъ и Allo. Глава X содержитъ исторію Апк. въ христіанской церкви. Въ главѣ XI «о предметѣ и методахъ Тайнозрителя» Charles показываетъ, что цѣль его была провозглашеніе явленія Царства

*) Въ различеніи источниковъ Charles считается съ работами своихъ предшественниковъ. Несомнѣнное вліяніе оказалъ на него Wellhausen (ср. къ гл. XI, XVII и др.).

Божія на землѣ и конечнаго торжества добра, и говоритъ затѣмъ объ апокалиптическихъ символахъ, въ которые необходимо облекались недоступныя человѣческому слову откровенія Тайнозрителя. Систематизація матеріала, построение философіи религіи, созданіе аллегорій, усвоение и истолкованіе матеріала традиціоннаго — оставалось на долю работы мысли. Въ главѣ XII излагается догматическое ученіе Апк. Исключительное научное значеніе имѣетъ большая глава XIII, содержащая «краткую грамматику Апк». По мнѣнію Charles'a, греческій языкъ Апк. не имѣетъ аналогій во всей исторіи греческаго языка, представляя собою явленіе, въ полномъ смыслѣ этого слова, единственное. Іоаннъ думалъ по-еврейски, писалъ по-гречески. Въ иныхъ случаяхъ для надлежащаго пониманія греческаго текста Charles считаетъ цѣлесообразнымъ его обратный переводъ на еврейскій языкъ. Глава XIV посвящена критикѣ текста (во II томѣ изданію текста предпосланъ списокъ дошедшихъ до насъ рукописей Апк ср. стр. 226 и слл.), Charles'омъ было изучено большое число греческихъ унциальныхъ и курсивныхъ кодексовъ, и, кромѣ того, цѣлый рядъ версій: латинскихъ, сирійскихъ, армянскихъ, египетскихъ и эѳіопскихъ. Charles тоже отдаетъ предпочтеніе тексту кодекса А и отчасти С. На стр. CLXXXI онъ помѣстилъ наглядную генеалогическую таблицу рукописей и версій. Въ главѣ XV Charles перечисляетъ тѣ экзегетическіе методы (общимъ числомъ 9), которыми онъ пользовался въ комментаріи. Особое значеніе Charles придаетъ методу филологическому въ его новѣйшей формѣ. Приложеніе этого метода произвело переворотъ въ изученіи Апк., позволивъ безошибочно, по его мнѣнію, отличать подлинныя и неподлинныя части. Введеніе заканчивается въ главѣ XVI краткою библіографіею.

Какъ уже было указано, греческій текстъ и англійскій переводъ напечатанъ во II томѣ отдѣльно отъ комментарія. Текстъ снабженъ очень большимъ числомъ разночтеній. При переводѣ Charles старался соблюсти поэтическую форму подлинника. Отдѣльные стихи выдѣлены въ печати новою строкою. Предлагаемую имъ реконструкцію текста Charles счелъ настолько обоснованною, что въ изданіи текста, перевода и комментарій расположилъ отдѣльные стихи въ томъ порядкѣ, который они должны имѣть согласно этой реконструкціи.

Комментарій, непосредственно слѣдующій за введеніемъ, предшествуетъ тексту и переводу и дается по главамъ. Въ каждой главѣ комментарій въ собственномъ смыслѣ предваряется частнымъ введеніемъ, въ которомъ Charles разбираетъ содержаніе главы, ея значеніе и мѣсто въ контекстѣ Апк. При этомъ особое вниманіе удѣляется тщательному филологическому анализу.

Нужно признать, что предлагаемый Charles'омъ планъ Апк.

отличается, вообще говоря, естественностью и простотою. Charles понимает планъ Апк. хронологически. Усматриваемыя имъ нарушенія хронологической послѣдовательности, отвѣчавшія мысли Іоанна, были указаны. Начиная съ XX, 4, Charles предполагаетъ цѣлый рядъ нарушеній, мысли Іоанна не отвѣчавшихъ. Онъ утверждаетъ перерывъ въ развитіи философіи исторіи, являющейся главною темою Апк. до XX, 4. Основаніемъ для такого утвержденія является та же трудность въ послѣднихъ главахъ, устраненіемъ которой былъ озабоченъ Allo. Charles полагаетъ, что послѣ истребленія зла въ главѣ XX и видѣніе XXI, 1-4 для зла не остается мѣста. Между тѣмъ, оно фактически продолжаетъ существовать, что видно изъ XXII, 2 и 15. Съ другой стороны, и тысячелѣтнее царство, которое Charles понимаетъ, какъ послѣдній періодъ милости, предполагается еще существующимъ такими указаніями, какъ XXI, 24, XXII, 14, 17 (ср. XIV, 6, 7, XV, 4). Наиболее естественное объясненіе этихъ противорѣчій допущеніемъ различнаго происхожденія тѣхъ частей, изъ которыхъ состоятъ главы XX-XXIII, оказывается безсильнымъ предъ лицомъ филологическаго анализа. По убѣжденію Charles'а, послѣднія три главы также принадлежатъ перу Тайнозрителя. Для объясненія противорѣчій Charles выдвигаетъ то, что можно назвать «теоріею перепутанныхъ листковъ». Теоріи этой, которую онъ впервые опубликовалъ въ 1915 году,*) онъ серьезно придаетъ очень важное значеніе. Несмотря на отрицательное отношеніе критики разныхъ направленій,**) Charles въ своихъ Lectures on the Apocalypse, напечатанныхъ спустя два года послѣ появленія комментарія,***) свидѣтельствуетъ, что возраженія его не убѣдили, и онъ остается при своей реконструкціи. По мнѣнію Charles'а, матеріалы для составленія Апк. были приготовлены Тайнозрителемъ и имъ же приведены въ порядокъ, кончая XX, 2. Тутъ его постигла смерть. Остающіеся матеріалы были приведены въ систему ученикомъ Іоанна, неумнымъ и недобросовѣстнымъ, вольно и невольно исказившимъ мысль своего учителя. Ученикъ былъ малоазійскій іудеохристіанинъ. Его разговорнымъ языкомъ былъ греческій; еврейскаго языка онъ, должно быть, не зналъ, греческимъ литературнымъ языкомъ владѣлъ лучше своего учителя. Этотъ же ученикъ подвергъ редакціонной обработкѣ и всю книгу. Отсюда — наблюдающіяся въ Апк. перемѣщенія и неясности. Charles задается цѣлью возстановить

*) Ср. «An Attempt to recover the original order of the text of Revelation XX, 4 — XXII» въ Proceedings of the British Academy, vol., VII, Oxford 1915, стр. 37-55. Докладъ читанъ 10 марта 1915 года.

**) Даже Loisy, op. cit. стр. 20.

***) Lectures on the Apocalypse (The Schweigh Lectures 1919) London, 1922, особ. стр. 9-21.

тотъ порядокъ, который отвѣчалъ мысли Іоанна, иными словами, исправить искаженіе, допущенное еще въ концѣ I вѣка, и перешедшее во всѣ списки и во всѣ версіи. Матеріаломъ для сужденія объ этомъ идеальномъ порядкѣ служатъ для него аналогіи апокрифической литературы (ср. т. II, стр. 148 и слл.), въ совершенствѣ ему извѣстной. Въ результатъ получается такой порядокъ стиховъ, въ которомъ раскрывается ученіе о двухъ небесныхъ градахъ. Одинъ предполагаетъ наличность нашей земли и является средоточіемъ тысячелѣтняго царства прославленныхъ мучениковъ со Христомъ (XXI, 9 — XXII, 2, 14, 15, 17, XX, 4-6). Другой — Новый Іерусалимъ: — существуетъ внѣ времени, потому и называется Новымъ (), и въ немъ уже нѣтъ зла (XXI, 1-4, XXII, 3-5). Его явленію предшествуетъ пораженіе Гога и Магога, низверженіе Сатаны, общее воскресеніе, и судъ надъ воскресшими изъ мертвыхъ (XX, 7-15). Какъ сказано было выше, Charles усматриваетъ перемѣщенія и въ другихъ мѣстахъ и тоже пытается возстановить первоначальный порядокъ. Это касается главы XVII, и еще болѣе, главы XVIII, порядокъ которой вызывалъ сомнѣнія еще и со стороны старыхъ толкователей (Ф. Безы и Витринги).

Комментарій Charles'a имѣетъ очень большое научное значеніе, и по труду, на него положенному, и раскрывающейся въ немъ эрудиціи представляетъ собою своего рода научный подвигъ. Комментарій прямо пестритъ ссылками на изученную Charles'омъ богатую апокрифическую и раввинистическую литературу (ср. напр. къ II, 17; IV, 6; V, 1, 8, VI, 9, 11; VII, 1; VIII, 3; IX, 1; XII, 7; XX, 2, 7 - 10, 13, XXI, 10; XXII, 9). Нѣкоторымъ вопросамъ посвящены спеціальныя экскурсы представляющія собою небольшія самостоятельныя изслѣдованія (ср. напр., къ гл. XVII о сліяніи въ ученіи объ Антихристѣ мифовъ объ Антихристѣ и Веліарѣ и сказаній о Неронѣ; примѣчаніе къ XIII, 18 объ исчисленіи числа звѣрѣя или еще — тоже въ текстѣ комментарія — все объясненіе XXI, 19, гдѣ двѣнадцать драгоцѣнныхъ камней связываются съ двѣнадцатью колѣнами Израилевыми и двѣнадцатью знаками зодіака). Большую цѣнность представляютъ работы Charles'a по установленію текста Апк. по древнимъ спискамъ и версіямъ, и, въ особенности, его филологическія изысканія.

Но комментарий Charles'a не свободенъ и отъ очень серьезныхъ недостатковъ, несомнѣнно умаляющихъ его значеніе. При всей цѣнности его филологическихъ выводовъ Charles придаетъ имъ преувеличенное значеніе, думая, что нашелъ такимъ образомъ безошибочный критерій для установленія подлинныхъ и неподлинныхъ частей, и распознаванія источниковъ. Еще большій произволъ допускаютъ усмотрѣнія противорѣчій

и другіе методы, которыми онъ пользуется для этой цѣли. Неудивительно, что многіе изъ его заключеній лишены той убѣдительности, которую онъ имъ приписываетъ. Сужденіе Charles'a объ авторѣ Апк. не выходитъ за предѣлы гипотезы. Это же касается и тѣхъ интерполяцій, которыя онъ старается установить. Исключеніе этихъ «интерполяцій» иногда серьезно мѣшаетъ правильному пониманію Апк. Такъ, напр., исключая какъ интерполяцію 1,4, Charles получаетъ основаніе для утвержденія, — совершенно неправильнаго, — что въ Апк. нѣтъ яснаго ученія о Св. Духѣ (ср. т. I, стр. CXIV). Посланія къ семи церквамъ были, по мнѣнію Charles'a, написаны при Веспасіанѣ, такъ какъ находятся въ противорѣчій съ тѣмъ предсказаніемъ о всеобщемъ мученичествѣ которое проходитъ черезъ главы отъ IV-XXII (ср. II, 25; III, 11). Но для защиты этого положенія Charles' у пришлось исключить III, 10, какъ редакціонную вставку, имѣвшую цѣль согласованіе посланій съ цѣлою книгою. Не проще ли, въ такомъ случаѣ считать главы II-III написанными одновременно съ послѣдующею частью? Вѣдь и мнѣніе Charles'a, будто Апк. содержитъ предсказаніе всеобщаго мученичества, вызвало тоже возраженіе критики.*) Сужденіе объ источникахъ Апк. вообще не отличается убѣдительностью. Наиболѣе слабымъ мѣстомъ является коренная и — надо признать — совершенное необоснованная реконструкція послѣднихъ главъ.

Въ результатѣ, комментарий Charles'a, какъ и книга Allo, не даетъ рѣшенія проблемы Апк. Радикализму Charles'a противостоитъ консервативное пониманіе, которое предлагается въ вышедшемъ въ 1924-1926 г.г. комментарий Zahn'a, престарѣлаго корифея правой протестантской экзегетики въ Германіи, къ которому мы сейчасъ и перейдемъ.

Двухтомный трудъ Zahn'a построенъ проще, чѣмъ комментарий Charles'a и Allo. Книга тоже раздѣлена на введеніе и комментарий въ собственномъ смыслѣ. Но греческій текстъ Апк. не дается, и нѣтъ особыхъ экскурсовъ. Введеніе (т. I, стр. 1-130) также не отличается такою широтою затрагиваемыхъ въ немъ темъ, какъ введенія Charles'a и Allo. Оно раздѣлено на пять параграфовъ. §1 посвященъ анализу древняго преданія объ авторѣ и датѣ Апк. Это преданіе объ Апостолѣ Іоаннѣ Заведеевѣ, сохранившееся въ Асіи благодаря долгой жизни Апостола и ученика его Поликарпа и дошедшее до Иринея, написаніе относитъ Апк. къ эпохѣ Домиціана, исключая такимъ образомъ раннѣйшую датировку. Возраженія противъ исторической достовѣрности свидѣтельства Иринея Zahn считаетъ неубѣдительными и опровергаетъ. Въ §2 Zahn собираетъ тѣ данныя объ ав-

*) Ср. рецензію Leon Gry въ *Revue Biblique* за 1922 г. (т. XXXI) особенно стр. 301 и слѣд.

торѣ и датѣ Апк., которыя могутъ быть выведены изъ изученія самой книги. Авторъ сознаетъ себя пророкомъ. Его связь съ окружающею его жизнью (въ главахъ I-III) еще тѣснѣе, чѣмъ у пророковъ Ветхаго Завѣта. Почерпаемая изъ Апк. указанія также говорятъ въ пользу его написанія Апостоломъ Іоанномъ Зеведеевымъ въ эпоху Домиціана. §3 отведенъ разбору отрицательной критики Апк. въ древней Церкви, начиная отъ алоговъ и Діонисія Александрійскаго. Несостоятельность этой критики вытекаетъ для Zahn'a изъ отсутствія историческаго преданія, которое ея представители могли бы противопоставить положительному свидѣтельству нашихъ древнѣйшихъ источниковъ о Іоанновскихъ писаніяхъ. Этому положительному свидѣтельству противостоитъ теорія, которая получила большое распространеніе въ наше время, и которую, какъ мы видѣли, раздѣляетъ Charles, будто Іоаннъ Зеведеевъ пріять мученическую смерть отъ Іудеевъ. Zahn подвергаетъ эту новую теорію внимательному разбору; онъ готовъ ее привѣтствовать, поскольку она кладетъ конецъ различенію двухъ Іоанновъ и теоріи пресвитера Іоанна, но, анализируя тѣ данныя, отъ которыхъ отправляются ее защитники: указанія старыхъ мартирологовъ и мѣсяцеслововъ и слабо засвидѣтельствованное преданіе, возводимое къ Папію позднѣйшими авторами, — онъ считаетъ ихъ недостаточными. По мнѣнію Zahn'a упоминаемаго въ этихъ источникахъ, Іоанна надо понимать не въ смыслѣ Іоанна Апостола, а въ смыслѣ Іоанна Крестителя. Если это мнѣніе справедливо — а Zahn аргументируетъ его очень вѣскими доводами, — теорію мученической смерти Іоанна Зеведеева слѣдуетъ признать окончательно сданною въ архивъ. §4 введенія содержитъ обзоръ экзегетической литературы, посвященной Апк. Изъ древнихъ писателей Zahn помѣщаетъ въ этомъ обзорѣ Иринея, Тертуліана, Ипполита, Оригена,*) Мефодія Олимпскаго, Викторина, Тихонія и испытавшихъ его вліяніе Примасія, Беата и Беду. Изъ восточныхъ комментаторовъ онъ останавливается на Икуменіи (котораго онъ относитъ къ 610-670 г., г.) и Андреѣ Кесарійскомъ (до 614 года). Изъ средневѣковыхъ комментаторовъ онъ удѣляетъ вниманіе Іоахиму Флорскому. Далѣе, въ эпоху реформаціи, онъ даетъ оцѣнку пониманія Апк. Эразмомъ, Лютеромъ и Кальвиномъ и его толкованія въ художественныхъ образахъ А. Дюрера и др. Изъ послѣреформаціонной эпохи онъ говоритъ о Гроціи, Боссюэтѣ, Витрингѣ, Венгелѣ, Гердерѣ и др. Послѣдній (5) § посвященъ критикѣ текста и содержитъ краткій обзоръ древнѣйшихъ рукописей и версій.

*) При этомъ Zahn отвергаетъ принадлежность Оригену отрывка греческаго комментарія, не Апк. найденнаго Dionbouniotis-омъ и изслѣдованнаго Hagnack-омъ.

Въ планѣ Апк. Zahn различаетъ тринадцать частей: надписаніе Апк., имѣющее значеніе пролога (I, 1-3), эпистолярное вступленіе (I, 4-8), десять видѣній: первое — I, 9-III, второе — IV, 1, — VIII, 1, третье — VIII, 2 — XI, 19, четвертое — XII, 1 — XIII, 18, причемъ его заключеніемъ является отрывокъ XIV, 1 — XV, 5, пятое — XV, 5 — XVI, 21, шестое — XVII, 1 — 18, седьмое — XVIII, 1 — 24, восьмое — XIX, 1 — 21, девятое — XX, 1 — XXI, 8, десятое — XXI, 9 — XXII, 7, и стихи XXII, 8 — 21, содержащія заключеніе Апк.

Такимъ образомъ, содержаніе Апк. опредѣляется, по мнѣнію Zahn'a, объективнымъ факторомъ. На стр. 528 мы читаемъ: «не было заранѣе извѣстно, дано ли ему будетъ созерцать дальнѣйшія видѣнія» (ср. еще на стр. 319, 382). Тайнозритель писалъ то, что ему открывалось, и по мѣрѣ того, какъ ему открывалось. Между III и IV главами Zahn предполагаетъ перерывъ, необходимый Іоанну для записи видѣннаго (ср. стр. 317 и слл.) Такіе же продолжительные перерывы, по мнѣнію Zahn'a, надо допустить и въ другихъ мѣстахъ (ср., напр., стр. 534 и 614).

Механическое дѣленіе Апк. на видѣнія не осталось безъ вліянія и на пониманіе видѣній по содержанію. Zahnпринимаетъ принципъ толкованія, предложенный Викториномъ, въ силу котораго «послѣдовательность видѣній Апк. не исключаетъ тождества изображаемыхъ въ нихъ предметовъ и явленій». (стр. 538 со ссылкой на стр. 104). Практически это выражается въ томъ, что Zahn сближаетъ между собою образы XVI, 12 и IX, 14 (ср. тамъ же), VII, XIV и XX и сл. (ср. стр. 616) и т. Но теоріи рекапитуляціи, которая восходитъ къ Викторину, мы у Zahn'a, все таки, не видимъ. Порядокъ видѣній, вообще говоря, отвѣчаетъ хронологической послѣдовательности раскрывающихся въ нихъ образовъ.

При изъясненіи апокалиптическихъ образовъ Zahn отдаетъ явное предпочтеніе толкованію буквальному и строго историческому. Онъ не склоненъ разсматривать обращенія къ семи церквамъ, какъ посланія, возникшія независимо отъ Апк. въ цѣломъ. Каждое изъ семи обращеній имѣетъ общее значеніе для всѣхъ церквей. Но для Zahn'a характерно, что онъ отмѣчаетъ совпаденіе семи церквей со спискомъ городовъ въ географіи Птолемея, и отсутствіе въ Апк. упоминаемыхъ въ списокѣ Троады и Іераполя объясняетъ отдаленностью Троады и принадлежностью Іераполя къ области апостольскаго служенія благовѣстника Филиппа, т. е. причинами чисто-внѣшняго порядка (стр. 193 и слл.). Онъ вдается въ пространное разсужденіе объ именахъ двѣнадцати апостоловъ Агнца на двѣнадцать основаній новаго Іерусалима (къ XXI, 14) и высказываетъ соображенія, почему надо думать, что двѣнадцатымъ, вмѣсто имени предателя Іуды,

должно быть написано имя Апостола языковъ Павла (стр. 619 и предыд.). Грядущее исчезновение моря (XXI, 1) онъ объясняетъ необходимостью освободить мѣсто, гдѣ могло бы жить въ будущемъ вѣкѣ христіанское человѣчество (стр. 615) и т. д. Для пониманія Апк. эти частности имѣютъ второстепенное значеніе. Гораздо важнѣе, что Zahn буквально понимаетъ и тѣ мѣста Апк., гдѣ говорится о Іудеяхъ и Іерусалимѣ, напр.: VII, 1-8 (число 144.000 отвѣчаетъ фактической численности іудейскаго народа, а неупоминаніе колѣна Данова — его фактическому исчезновенію), XI, 1 — 13, XIV, 1 — 5, и что, по мнѣнію Zahn'a, іудеохристіанскому элементу въ Церкви ученіемъ Апк. вообще удѣлено большое мѣсто. Къ Іудеохристіанамъ послѣднихъ временъ Zahn приурочиваетъ и жену главы XII съ вѣнцомъ изъ двѣнадцати звѣздъ (XII, 1), рѣшительно отрицая какое бы то ни было отношеніе этого видѣнія къ Рождеству Христову отъ Дѣвы Маріи. Со святою землею связываетъ Zahn и тысячелѣтнее царство (стр. 596 и сл.) въ которомъ особое мѣсто будетъ опять-таки принадлежать іудео-христіанамъ (стр. 616). Во всѣхъ этихъ отрывкахъ іудеохристіанскіе элементы Церкви мыслятся наряду съ болѣе многочисленною группою христіанъ изъ язычниковъ (стр. 368, 441 и др.). Комментарій Zahn'a къ главамъ XX и слл. столь же характеренъ и заслуживаетъ особаго вниманія. Буквальное пониманіе тысячелѣтняго царства онъ считаетъ заслугою Иринея, сохранившаго такимъ образомъ истинное толкованіе Апк. (стр. 624). Къ тысячелѣтнему царству онъ относитъ и десятое видѣніе, начинающееся съ XXI, 9, и подчеркиваетъ мысль Иринея, что «тысячелѣтнее царство есть приготовленіе общины къ имѣющему за нимъ послѣдовать полному приобщенію Богу и Его Славѣ въ вѣчности» (стр. 625). Такое пониманіе тысячелѣтія и его мѣста въ планѣ Апк. заключаетъ отвѣтъ и на извѣстную трудность, связанную съ главами XXI-XXII. Оно совмѣстимо съ тѣмъ, что преображеніе естества совершается уже въ *milleppium* (стр. 592, 620). Предполагаемое «первымъ воскресеніемъ», открывающимъ участіе въ тысячелѣтнемъ царствѣ второе воскресеніе наступитъ по истеченіи тысячи лѣтъ, и «вторая смерть» будетъ конечнымъ уничтоженіемъ злыхъ. Zahn со всею рѣшительностью отрицаетъ ученіе объ адѣ и безконечности мученій (стр. 608, ср. стр. 604). «Во вѣки вѣковъ» (XX, 10) означаетъ, по его мнѣнію, не безвременную вѣчность, а продолжительность процесса уничтоженія.

Несмотря на это пониманіе эсхатологін, главнымъ достоинствомъ комментарія Zahn'a остается его положительный характеръ. Въ этомъ отношеніи убѣдительная защита традиціоннаго мнѣнія объ авторствѣ Апостола Іоанна Зеведеева во введеніи къ комментарію выгодно отличаетъ комментарій Zahn'a

отъ гипотезъ Charles'a. Наиболѣе существенныя достиженія автора заключены въ историческихъ примѣчаніяхъ къ отдѣльнымъ стихамъ Апок. Не всѣ объясненія, предлагаемыя въ этихъ примѣчаніяхъ представляются одинаково и до конца убѣдительными. Такъ, трудно думать, чтобы онъ былъ правъ настаивая на извѣстномъ пониманіи ангеловъ церквей (I-III) въ смыслѣ епископовъ, Принимая для числа звѣря различіе 616 (вмѣсто 66, XIII, 18), Zahn видитъ въ немъ гематрію греческаго имени Γ'αίος καίσαρ, и такимъ образомъ усматриваетъ прототипъ антихриста въ лицѣ Калигулы. Съ этимъ выводомъ также согласиться трудно. Небезспорнымъ является и толкованіе семи головъ звѣря въ смыслѣ смѣняющихъ другъ друга міровыхъ державъ: египетской, ассирійской, нововавилонской, персидской, греческой и римской. Но даже въ тѣхъ случаяхъ, когда выводы Zahn'a вызываютъ недоумѣніе, его эрудиція поражаетъ, и отдѣльные факты, имъ сообщаемые, представляютъ интересъ. Въ другихъ случаяхъ его выводы являются прямымъ вкладомъ въ науку. Сюда надо отнести, въ первую очередь, тѣ богатый матеріалъ, который собранъ Zahn'омъ въ комментаріи къ главамъ II и III по исторіи семи церквей, напр., о гоненіи въ Смирнѣ при Поликарпѣ, являющемся, по мнѣнію Zahn'a, исполненіемъ предрекаемаго Смирнской церкви; свѣдѣнія о культѣ Асклепія въ Пергамѣ; интереснѣйшій матеріалъ о Николаитахъ; далѣе, справка изъ римскаго права по вопросу о снятіи семи печатей (къ главѣ V); свѣдѣнія объ архангелахъ (къ VIII, 2-5); объясненіе имени «Αρμαῆδόν» (XVI, 16); примѣчаніе къ XVI, 17-21 о Римѣ, какъ Вавилонѣ, къ главѣ XVIII о мученикахъ въ Римѣ въ эпоху написанія Апок., и нѣкоторыя менѣе значительныя, напр., о терминѣ «апокалипсисъ», какъ неупотребительномъ до Іоанна (къ надписанію); о халколиванѣ (къ I, 15, ср. II, 18). который Zahn считаетъ испорченнымъ χαλκοκλίβανος — мѣдный горшокъ (до красна раскаленный въ печи), о бѣломъ камнѣ побѣдителя на греческихъ играхъ (къ II, 17); объ изверженіи Везувія въ 79 году (къ VIII, 6-13 и XVIII) и т. д.

Но въ этомъ исключительномъ вниманіи Zahn'a къ детальному историческому изслѣдованію заключается и главный источникъ его слабости. Какъ вы могли замѣтить, въ догматическихъ вопросахъ онъ постоянно впадаетъ въ поверхностный рационализмъ и психологизмъ (ср. выше о второй смерти или толкованіе XXI, 1). А, съ другой стороны, и нѣкоторыя изъ его ученыхъ примѣчаній просто излишни и представляютъ собою ненужное загроможденіе комментарія, какъ напр. примѣчаніе къ I, 10 надписаніи древнихъ книгъ и объ апокалипсисѣ Варуха, подсрочное примѣчаніе 67 (на страницѣ 264) объ отношеніи риторы Аристиды къ Новомъ Завѣту, и т. д. Мало того — и тутъ мы переходимъ къ основному возраженію — центръ тяжести совре-

менной проблемы Апк. лежить не въ этихъ частностяхъ. И главнаго Zahn какъ разъ и не касается. Въ его комментаріи, вышедшемъ въ 1924 -26 г. г., нѣтъ ни одной ссылки на толкованія Charles'a и Allo, появившіяся въ 1920 и 1921 г. г. Аргументируя свое отрицательное отношеніе къ теоріи о мученической смерти Апостола Іоанна, Zahn повидимому не знаетъ, что ея новѣйшая защита во введеніи къ комментарію Charles'a оказалась совмѣстимою и съ гипотезою о двухъ Іоаннахъ. Если не считать отдѣльных замѣчаній въ родѣ встрѣчающагося на стр.369 (ср. стр. 410) то и вопроса объ источникахъ Zahn не ставитъ, Проблема религіозно-историческая для него словно не существуетъ. Это игнорированіе проблемъ и комментарія, которое ихъ ставятъ, связано съ общею точкою зрѣнія Zahn'a и приводитъ къ тому, что комментарій Zahn'a еще меньше, чѣмъ комментаріи Charles'a и Allo, можетъ притязать на значеніе послѣдняго слова науки объ Апк.

Проблему Апк. во всемъ ея объемѣ и во всей ея остротѣ ставить новѣйшій комментарій Lohmeyer'a. Въ противоположность Zahn'у, Lohmeyer считается съ работами своихъ предшественниковъ. Онъ цитируетъ и Allo, и Charles'a и Zahn'a (т. I).

Книга Lohmeyer'a отличается чрезвычайной сжатостію; Комментарію предпослано указаніе содержанія, дающее планъ Апк., какъ его понимаетъ Lohmeyer, и обзоръ литературы. Греческій текстъ не помѣщенъ. Авторъ пользовался 11-мъ изданіемъ Nestle (1920). Нѣмецкій переводъ ритмическій. Стихи раздѣлены пробѣлами, строфы: — особыми раздѣлительными знаками. Подстрочному комментарію предпосланы въ началѣ cadaго отдѣла спеціальныя обзоры съ указаніемъ мѣста даннаго отдѣла въ контекстѣ Апк., его характерныхъ особенностей, связанныхъ съ нимъ научныхъ проблемъ и его ритмической структуры, которой Lohmeyer вообще удѣляетъ большое вниманіе. Спеціальныя вопросы выдѣлены въ особыя экскурсы (общимъ числомъ девять), напечатанные мелкимъ шрифтомъ въ соотвѣтствующихъ мѣстахъ комментарія. За комментаріемъ слѣдуетъ отдѣлъ выводовъ подъ общимъ заглавіемъ Allegemeines.

Этотъ отдѣлъ, отвѣчающій, по своему значенію, введеніямъ другихъ комментаріевъ, раздѣленъ на шесть параграфовъ. §1 посвященъ формѣ Апк. По мнѣнію Lohmeyer'a, Апк. изъ всѣхъ новозавѣтныхъ книгъ отличается наиболѣе стройнымъ планомъ. Планъ этотъ построенъ по седемичному принципу; проведеніе котораго Lohmeyer считаетъ возможнымъ прослѣдить до мельчайшихъ частей. Семь главныхъ частей (Prooemium: I, 1-3). Прологъ: I, 4-8. Часть назидательная: I, 9 — III, 22. Часть апокалиптическая: IV, 1-XIX, 4. Часть обѣтованій; XXI, 5 — XXII, 7. Эпилогъ: XXII, 8-19. Заключение: XXII, 20, 21) выдѣ-

лены въ оглавленіи литерами А — С. Такъ какъ седьмерица связана съ божественною полнотою, проведеніе седьмеричнаго принципа имѣетъ религіозное значеніе. Центральное мѣсто въ апокалиптической части принадлежитъ, по мнѣнію Lohmeyer'a главѣ XIV. Видѣніе суда въ главѣ XIV готовится и заключается тремя седьмеричными видѣніями. Подготовительныя видѣнія изображаютъ вражду міра, достигающую своей высшей точки во власти звѣря; заключительныя видѣнія изображаютъ свершеніе суда до полного истребленія сатанинскихъ силъ. Отдѣльные образы внутренне между собою связаны. Снятіе седьмой печати раскрывается въ образахъ семи трубъ; возглашеніе седьмой трубы вызываетъ семь образовъ царства дракона. Главы VII, X и XI имѣютъ значеніе пролептическое, а въ главѣ XV резюмируется содержаніе первыхъ шестнадцати главъ. Языкъ Апк. ритмическій и дѣлится на строфы; но принципъ дѣленія не всегда ясенъ. Для уясненія ритма Lohmeyer привлекаетъ еврейскій *parallelismus membrorum*, принимаетъ въ соображеніе счетъ стиховъ и усматриваетъ элементы тонического стихосложенія. §II касается содержанія Апк. Между Богомъ, Христомъ и общиною вѣрующихъ съ одной стороны, и міромъ, съ другой стороны, существуетъ глубокое противорѣчіе, вызывающее необходимость эсхатологій. Эсхатологическое свершеніе есть выраженіе существующаго внѣ времени и совершившагося исторически въ смерти Агнца. Отсюда — проходящее черезъ Апк. смѣшеніе плановъ времени. Lohmeyer не видитъ въ Апк. полемики противъ Рима. Въ Апк. съ христіанами ведутъ борьбу не историческія, а сверхъ историческія силы. Lohmeyer признаетъ близость Апк. и четвертаго Евангелія; обѣ книги: іудеохристіанскія по духу, и въ то же время отличаются универсализмомъ. И въ Евангеліи, и въ Апк. іудейство несетъ одинаковое осужденіе. При несомнѣнныхъ различіяхъ, они другъ друга восполняютъ. Но въ Апк. еще яснѣе чѣмъ въ четвертомъ Евангеліи, отразилась вѣра въ искупителя, дошедшая до насъ въ писаніяхъ мандеизма. Въ §III Lohmeyer говоритъ о матеріалѣ Апк.. Матеріаль этотъ — вполне традиціонный. Онъ восходитъ къ Ветхому Завѣту, къ апокрифамъ, къ экзегетическому преданію іудейскаго гносиса (Lohmeyer и здѣсь видитъ точки соприкосновенія съ манихейскими и мандейскими источниками). Съ этимъ сложнымъ преданіемъ связаны собственные видѣнія Тайнозрителя. §IV посвященъ языку Апк. Lohmeyer признаетъ его своеобразие, выражающееся въ томъ еврейскомъ характерѣ, который Тайнозритель сознательно ему усвоилъ въ виду пророческаго содержанія книги, и считаетъ его тождественнымъ съ языкомъ четвертаго Евангелія, принимая, однако, теорію Burney*) объ арамейскомъ оригиналѣ Евангелія.

*) Burney, C. F. The aramaic origin of the GFourth Gospel. 1922.

Апк. написанъ сразу по-гречески. §V озаглавленъ «Тайнозритель и его твореніе». Lohmeyer отмѣчаетъ въ Апк. тѣсную связь между образомъ и смысломъ и находитъ, что въ книгѣ совмѣщается чрезвычайная предметность (*gegesândliche Bestimmtheit*), сознательное устраненіе всего личнаго, съ отраженіемъ духа великаго художника и пророка. Авторъ Апк. предстаётъ предъ читателемъ, какъ тайнозритель и учитель въ одно и то же время. Свидѣтель и мученикъ, онъ пишетъ книгу для мучениковъ, въ которой совпадаютъ свершеніе индивидуальное и свершеніе эсхатологическое. §VI и послѣдній озаглавленъ: «Іоанновъ Апк. и Іоанново Евангеліе». По мнѣнію Lohmeyer'а, обѣ книги соотносятся, какъ платоновскіе *μῦθος* и *λόγος*, что отмѣчаетъ особенностямъ іудейскаго гносиса. Но элементы *μῦθος*'а, наблюдаются и въ Евангеліи, а элементы *λόγος*'а — въ Апк. (ср. гл. XIX). Принимая для объясненія языка Евангелія теорію Burpey Lohmeyer считаетъ Евангеліе написаннымъ раньше — можетъ быть, въ Сиріи, а Апк. — позже (въ концѣ I-го вѣка) въ Ефесѣ. Lohmeyer отказывается видѣть въ писателѣ Апостола Іоанна Зеведеева и склоняется въ пользу гипотезы пресвитера Іоанна. Переселеніе автора (*eines Johannes*) изъ Палестины въ Ефесъ Lohmeyer ставитъ въ связь съ перенесеніемъ туда центра христіанства изъ Іерусалима черезъ Антиохію. Книга Lohmeyer'а, заканчивается приложеніями (*Beilagen*), содержащими параллели къ разнымъ текстамъ Апк. изъ раввинистическихъ, гностическихъ, мандейскихъ и др. древнихъ источниковъ.

Работа Lohmeyer'а отмѣчена критикою, какъ весьма значительное явленіе. Въ своей рецензій, помѣщенной въ I «*Revue Biblique*» за 1928 годъ, Alfo призналъ ее «вмѣстѣ съ комментариемъ Bousset самымъ замѣтнымъ вкладомъ, внесеннымъ независимою критикою въ толкованіе Апк.» (стр. 147). Она, несомнѣнно, отличается большими достоинствами. При всей своей смѣлости, Lohmeyer не чуждъ и осторожности въ гипотезахъ. Къ теоріи расчлененія послѣднихъ главъ предложенной Charles'омъ, онъ относится отрицательно и совершенно разумно рѣшаетъ связанную съ этими главами трудность. Онъ видитъ въ гл. XXI, 5-XXII, 5 слово ободренія, обращенное Іоанномъ къ его современникамъ. — Въ видѣніи раскрывается содержаніе обѣтованія, являющагося предметомъ вѣры. Вообще, въ лицѣ Lohmeyer'а мы имѣемъ убѣжденнаго защитника единства Апк. Въ комментаріи онъ постоянно ставитъ вопросъ объ источникахъ и интерполяціяхъ, подвергаетъ пересмотру доводы своихъ предшественниковъ и рѣшаетъ этотъ вопросъ отрицательно. (ср. напр., комментарій къ *proömum*, къ VIII, 7 и слл.: IX, 4, XI, 2, 7, XIV, 13, 15-17, XIX, 9, 10 и др.). Даже обращенія къ семи

церквамъ не являются, по мнѣнію Lohmeyer'а посланіями, которыя существовали бы независимо отъ Апк. Только въ рѣдкихъ случаяхъ усматриваетъ Lohmeyer нарушеніе порядка въ нашемъ текстѣ Апк. (такъ, напр., XVI, 15 и онъ отводитъ мѣсто послѣ III, 3 и допускаетъ перемѣщенія въ главѣ XVIII) и отмѣчаетъ слѣды раннѣйшихъ преданій (ср. напр., къ XI, 2 или къ гл. XVII). Мало того, Lohmeyer, какъ уже сказано, является защитникомъ единства авторства для всѣхъ Іоанновскихъ писаній, какъ бы онъ ни понималъ этого единого автора. Особый интересъ представляетъ изслѣдованіе ритма Апк., на которомъ Lohmeyer останавливается со спеціальнымъ вниманіемъ. Эта заслуга Lohmeyer'а уже отмѣчена критикою.*) Изслѣдованіе ритма является въ рукахъ Lohmeyer'а сильнымъ оружіемъ для защиты единства книги въ ея теперешней формѣ. Художественный ритмическій переводъ Апк. также даетъ Lohmeyer'у право на благодарность читателя. И, наконецъ, необходимо упомянуть тѣ цѣнные экскурсы, которыми Lohmeyer снабдилъ свой комментарий. Съ нѣкоторыми изъ тѣхъ выводовъ, для обоснованія которыхъ экскурсы служатъ, согласиться трудно: напримѣръ, съ толкованіемъ главы XVII, которую Lohmeyer объясняетъ мандейскими параллелями, или съ пониманіемъ 666 въ смыслѣ «треугольнаго числа» 36 (сумма членовъ арифметической прогрессіи и 1...2...3... 36), являющагося, въ свою очередь, «треугольнымъ числомъ» 8, — а 8 онъ сближаетъ съ восьмымъ звѣремъ XVII. 11. Другіе экскурсы заслуживаютъ несомнѣннаго вниманія: напримѣръ, экскурсъ объ ангелахъ церквей, въ которыхъ Lohmeyer отказывается видѣть епископовъ, или, въ еще большей степени о семи писаніяхъ и семи общинахъ (къ гл. II-III) Эти писанія имѣютъ въ пониманіи Lohmeyer'а тройное значеніе. Они относятся : 1) къ семи малоазійскимъ церквамъ; 2) къ малоазійскому провинціальному союзу и 3) ко всей совокупности первохристіанскихъ общинъ. Возможность этого третьяго пониманія связана, по мнѣнію Lohmeyer'а, съ тѣмъ, что послѣ паденія Іерусалима въ малоазійскихъ общинахъ съ Ефесомъ во главѣ возникло сознаніе принадлежащаго имъ права выражать весь христіанскій міръ. Это значеніе малоазійской церкви, несомнѣнное въ эпоху Игнатія Богоносца, Lohmeyer пытается установить и въ концѣ апостольскаго вѣка. Онъ обращаетъ вниманіе на надписаніе I Петр., на раннюю канонизацію ефесскихъ писаній (Ефес., паст., Іоанновскія писанія) и т. д. Lohmeyer напоминаетъ переѣздъ членовъ іерусалимской церкви въ Ефесъ и говоритъ о переходѣ центра христіанства изъ Іерусалима въ

*) Ср. Allo, цит. рецензія, и его же статья: *Aspects nouveaux du probleme Johannique*. *Revue biblique*, 1928. I-II, стр. 220, заключеніе.

Римъ черезъ Антиохію и Ефесъ. Это напоминаніе историческаго значенія Ефеса представляетъ одну изъ самыхъ большихъ заслугъ Lohmeyer'a.

Но центральная проблема Lohmeyer'a, съ постановкою которой связаны и его главныя достиженія и его наиболѣе серьезные промахи, лежитъ въ другой области. Эта центральная проблема есть проблема времени. Въ экскурсѣ къ главѣ XII Lohmeyer обосновываетъ свое пониманіе этой главы въ смыслѣ эсхатологическаго, а не историческаго рожденія Мессіи совмѣстимо-стью «съ религіозною внѣвременностью эсхатологическаго будущаго, историческаго прошлаго и настоящаго» (стр. 106). Такъ же, по мнѣнію Lohmeyer'a, надо понимать и образы главы V: интронизація Агнца будетъ имѣть мѣсто въ концѣ временъ, но исторически она уже совершилась въ прошломъ, какъ это ясно изъ III, 21. Ангелы церкви для Lohmeyer'a — не только ихъ ангелы: хранители, но, въ извѣстномъ смыслѣ, и ихъ двойники, поскольку слово обличенія, обращенное къ ангеламъ, можетъ относиться только къ самимъ общинамъ. Здѣсь раскрывается то сочетаніе идеальнаго и историческаго, которое присуще понятію Церкви. Обращеніемъ къ «ангеламъ» церковью отдѣляется религіозная сторона понятія.

Къ этому рѣшенію проблемы времени римско-католическая критика отнеслась очень отрицательно. По поводу комментарія Lohmeyer'a Allo писалъ объ «опасномъ сочетаніи синкретизма (гностическаго или иранскаго, по своимъ тенденціямъ), системы Formgeschichte... наконецъ, новаго богословія К. Bart'a. *)» Allo подвергъ безпощадной критикѣ проводимое Lohmeyer'омъ сближеніе жены главы XII съ ученіемъ о Премудрости въ той формѣ, какую оно имѣетъ въ гностицизмѣ и у Филона. **) Эта католическая критика не видитъ положительной стороны того рѣшенія проблемы времени, которое предлагаетъ Lohmeyer. Преодоленіе времени совершается и въ Евангеліи отъ Іоанна. Прощальная бесѣда, явленіе Воскресшаго — короче говоря, все Іоанново Евангеліе въ цѣломъ можетъ быть понято, насколько оно вообще доступно человѣческому пониманію, только при этомъ условіи. Мало того, и синоптическая проблема не допускаетъ чисто-историческаго рѣшенія. Въ Евангеліи отражается истинное бытіе: различію отраженія отвѣчаютъ различія, наблюдаемые между синоптиками и свидѣтельствующія о естественной ограниченности человѣческаго воспріятія. Lohmeyer показалъ, что это же относится и къ Апк. Онъ показалъ и въ Апк. возможность разныхъ плановъ и ихъ скрещеній (особенно къ главѣ XII).

*) Ср. Revue Biblique, 1928, 1 стр. 58 (Aspects nouveaux..).

**) Ibid., стр. 46 и слѣд., Lohmeyer. стр. 102 и сл.

Построение Lohmeyer'a вообще отличается антиисторическим характером, и, в этом отношении, его комментарий является прямой противоположностью комментарію Zahn'a. Антиисторический характер проявляется и в частностях. Сюда относится отвлеченный схематизм в понимании плана Апк. — разделение его по седьмеричному принципу с выдвиганием центрального мѣста главы XIV. Историческому объяснению апокалиптических образов Lohmeyer всюду предпочитает объяснение мифологическое (ср. комментарий к главам XII, XVII, Экскурсы к XVI, 16 для объяснения имени и т. д.). При этом, с особым ударением, как уже видно из предыдущаго, подчеркивается связь апокалиптических образов и раскрывающагося в них учения с мандейскими параллелями. Эту связь с мандеизмом Lohmeyer подчеркивает в кратком «Предисловии» необходимостью обосновать эту связь он оправдывает превышение тѣхъ размѣровъ, которые были первоначально поставлены для комментарія. О значении мандеизма для понимания Апк. Lohmeyer говорит и в заключительных выводах (Allgemeines), напр., в §II о содержании Апк., в §III о материале Апк. и §IV о языке. Это внимание к мандеизму проникает и весь комментарий (ср. к V, X, XIV!, XVII, XIX и слл. и др.). С мандеизмом связывает Lohmeyer и свое рѣшение проблемы времени (ср. комм. к гл. V, экскур. к гл. XII и т. д.).

Здѣсь слабое мѣсто работы Lohmeyer'a. За послѣднее десятилѣтіе памятники мандеизма вызвали большой интерес ученых. Но проблема мандеизма остается до сих поръ нерѣшенной, какъ это ясно показывает Allo в той же своей статьѣ в Revue Biblique за 1928 годъ, которая уже нѣсколько разъ была цитирована.*) Наука еще не сказала своего рѣшительнаго слова о времени и мѣстѣ его возникновенія и о его религіозныхъ корняхъ. Привлечение мандейскихъ источниковъ для объясненія трудныхъ вопросовъ, связанныхъ съ исторіею первохристіанства, есть, въ лучшемъ случаѣ, объясненіе неяснаго неяснымъ. Мало того. Увлечение гипотезою мандеизма привело Lohmeyer'a къ освѣщенію сложныхъ образовъ главы XVII мандейскими параллелями. Такъ какъ эти параллели подходятъ только отчасти, Lohmeyer'у пришлось допустить, что первоначальное значеніе этихъ образовъ было Іоанну уже непонятно (ср. большой экскурс к главамъ XVII, особенно стр. 143). Этимъ допущеніемъ нарушается стройность общей концепціи, та тѣсная связь между образомъ и раскрывающимся въ немъ смысломъ, которую Lohmeyer справедливо утверждаетъ. И, наконецъ, послѣднее. Выше было указано, что слабость Zahn'a — въ иск-

*) Aspects nouveaux... ср., напр., стр. 198 и слл.

лючительности исторического метода. Комментарій Lohmeyer't'a счастливо избѣгаетъ этой односторонности. Но онъ впадаетъ въ другую крайность. И здѣсь новая опасность влечетъ за собою пренебреженіе исторіею тонкаго монофизитства, которую не избѣжать. Этой опасности Lohmeyer не избѣжалъ. Онъ не разъ указываетъ на эсхатологическое содержаніе Апк., будущее противопоставляетъ настоящему, допускаетъ пролептическія отступленія, но общее впечатлѣніе отъ его комментарія таково, что эсхатологическому будущему удѣлено только второстепенное мѣсто, и конкретно-пророческое значеніе Апк. его не интересуетъ.

Намъ остается подвести итоги.

Мы видѣли, что ни одинъ изъ четырехъ большихъ комментариевъ, появившихся за послѣдніе годы, проблемы Апк. не рѣшаетъ. Но каждый изъ нихъ вноситъ свой вкладъ въ толкованіе пророческой книги Новаго Завѣта. Allo даетъ методологію толкованія апокалиптическихъ символовъ. Charles заложилъ прочное филологическое основаніе для послѣдующей экзегезы и произвелъ необходимую работу сличенія древнихъ списковъ и версій. Заслугою Lohmeyer'a является изученіе ритма и сосредоточеніе вниманія на центральной проблемѣ времени. Цѣнность комментарія Zahn'a — въ тщательномъ историческомъ изслѣдованіи цѣлаго ряда спеціальныхъ вопросовъ. Эту заслугу детальнаго изслѣдованія раздѣляютъ съ Zahn'омъ и остальные толкователи, съ которыми мы имѣли дѣло. Такимъ путемъ собираются и пригоняются другъ къ другу отдѣльные камни, изъ которыхъ должно быть построено зданіе. Общею заслугою нашихъ толкователей является и положительный характеръ предлагаемыхъ ими рѣшеній проблемы Апк. Это касается, въ первую очередь, Allo и Zahn'a, но даже Charles съ его субъективнымъ выдѣленіемъ источниковъ и интерполяцій и необоснованнымъ расчлененіемъ послѣднихъ главъ, и Lohmeyer, погрѣшающій чрезмѣрнымъ пренебреженіемъ къ исторіи и увлеченіемъ мандеизмомъ, даютъ въ цѣломъ построенія положительныя. Либеральнымъ комментариемъ Lohmeyer'a, который однако, защищаетъ единство Апк., теоріи источниковъ, даже въ той смягченной ея формѣ, какую она получаетъ у Charles'a, наносится новый серьезный ударъ. Нужно сказать, что и въ вопросѣ объ авторѣ главное уже достигнуто. Установлено единство Іоанновскихъ писаній. Даже Charles, различающій Іоанна пресвитера, автора Евангелія и посланій, и Іоанна пророка, автора Апк., считаетъ пресвитера ученикомъ пророка. Но личность пресвитера и у Charles'a и у Lohmeyer'a остается все тѣмъ же блѣднымъ призракомъ. Гораздо естественнѣе, вмѣстѣ съ Zahn'омъ, совершенно отказаться отъ гипотезы пресвитера и признать тожество Іоанна, пророка и

тайнозрителя, съ Іоанномъ — Апостолсмъ. Къ этому ведетъ и еволюція науки.

Каково же современное положеніе проблемы Апк.?

Если ни одинъ изъ нашихъ комментаріевъ, взятыхъ въ отдѣльности, проблемы не рѣшаетъ, но каждый вноситъ свой вкладъ, — то все-таки надо признать, что другъ друга они восполняютъ недостаточно, и цѣлый рядъ вопросовъ требуетъ еще дальнѣйшаго изслѣдованія. Эти вопросы связаны, главнымъ образомъ хотя и не исключительно, съ пониманіемъ плана Апк. Общій вопросъ о построеніи плана Апк. предполагаетъ рядъ частныхъ вопросовъ о взаимномъ отношеніи отдѣльныхъ главъ, о связи между собою отдѣльныхъ образовъ. Нѣкоторые изъ этихъ частныхъ вопросовъ, оставленные безъ отвѣта въ нашихъ комментаріяхъ, представляютъ существенную важность для пониманія Апк.

Первый вопросъ: какъ слѣдуетъ мыслить отношеніе главъ II и III, содержащихъ обращенія къ семи церквамъ, къ послѣдующей части Апк.? Обыкновенно между главами III и IV проводится довольно рѣзкая грань. Съ главы IV начинается новая часть, и связь между этими двумя частями предполагается довольно внѣшняя. Это пониманіе вызываетъ цѣлый рядъ недоумѣнныхъ вопросовъ. Прежде всего, можно ли противопоставлять главы IV и слѣдующія, какъ часть эсхатологическую, главамъ II и III, какъ относящимся, по своему содержанію, непосредственно къ эпохѣ Тайнозрителя? Нельзя упускать изъ виду, что обѣтованія побѣждающему имѣютъ содержаніе также эсхатологическое (ср. II, 7, 10 10-11, 17, 26-28, III, 4-5, 12, 20-21) Съ другой стороны не подлежитъ сомнѣнію связь этихъ обѣтованій съ характеристикой Говорящаго въ каждомъ отдѣльномъ обращеніи и ближайшее отношеніе характеристики Говорящаго къ явленію Подобнаго Сыну Человѣческому въ гл. I? Не означаетъ ли эта двоякая связь, что блаженство, назначенное въ удѣлъ побѣждающему, надо понимать, какъ пріобщеніе славѣ Сына Человѣческаго и обоженіе нашего естества въ Царствіи Божіемъ? Съ этимъ первымъ вопросомъ связанъ второй. Въ главахъ IV и V слѣдуетъ — непосредственно за обращеніями къ семи церквамъ — явленіе Трипостаснаго Бога и Небесная литургія. Совершенно естественно видѣніе Царствія Божія поставить въ связь съ обѣтованіями предыдущихъ главъ (И, дѣйствительно, нѣкоторыя черты, съ которыми мы встрѣчаемся въ обѣтованіяхъ, главъ II-III, повторяются въ главахъ IV и V (ср. IV, 4 и III, 21, II, 10; IV, 5 и II, 1; IV, 10, 11, V, 8 и слл., особенно стихъ 10 и III, 12; V, 1 и слл. и III, 5; V, 6 и слл., и II, 8 и т. д.) Въ свою очередь, отдѣльные образы главъ IV и V повторяются въ видѣніи Новаго Іерусалима въ заключительныхъ главахъ Апк. (ср. IV,

3 и XXI, 11, 18-21, 23, XXII, 5). Это взаимное отношение заслуживает самого серьезного внимания. Главы IV и V, несомненно, представляют собою вступление къ послѣдующимъ видѣніямъ. Но, съ другой стороны, нельзя ли ихъ понимать и какъ заключеніе главъ II-III, раскрывающее ихъ эсхатологическое содержаніе, то звено, которымъ главы VI и слл. крѣпко связаны съ обращеніями къ семи церквамъ? На всѣ эти вопросы наши комментаріи отвѣта не даютъ.

За этими вопросами встаетъ рядъ другихъ вопросовъ. Въ какомъ отношеніи находятся снятіе семи печатей, возглашеніе семи трубъ и послѣдующіе образы Апк.? Мы видѣли, что въ нашихъ толкованіяхъ это отношеніе понимается по-разному. Но мы видѣли и то, что теорія рекапитуляціи грѣшитъ искусственностью и произволомъ, а Lohmeyer, связывая съ седьмою печатью семь трубъ, выводитъ изъ седьмой трубы семь образовъ царства Дракона. Ихъ седмичное число прямо не указано. Оно получается путемъ различенія отдѣльныхъ образовъ въ сложномъ видѣніи главъ XII и III и предваренія ихъ заключительнымъ видѣніемъ главы XI. И потому неизбежно возникаетъ вопросъ: было ли самому Тайнозрителю такъ же ясно седмичное число этихъ образовъ, какъ оно ясно Lohmeyer'у? За седмицею трубъ (VIII-XI) слѣдуетъ (XV-XVI) седмица чашъ. Седмичное число чашъ указано нѣсколько разъ. Изліяніе чашъ являетъ многочисленныя параллели возглашенію трубъ. И, если теорія рекапитуляціи вызываетъ серьезныя сомнѣнія, то не слѣдуетъ ли въ преемственной смѣнѣ апокалиптическихъ образовъ выводить изъ седьмой трубы семь чашъ гнѣва Божія, а не произвольную седмицу образовъ царства дракона? Въ самомъ дѣлѣ, что влечетъ за собою седьмая труба? Седьмая труба возвѣщается какъ третье горе (XI, 14). Ясно, что она должна пронести новую казнь. Кромѣ перваго всадника, и печати и трубы отмѣчаютъ наступленіе бѣдствій. Только седьмая печать влечетъ за собою не одно определенное бѣдствіе, а предваряетъ седмицу карающихъ трубъ. Совершенно естественно заключеніе по аналогіи. Но тутъ сразу же встаютъ дальнѣйшіе вопросы. Отъ возглашенія седьмой трубы (XI, 15) изліяніе семи чашъ отдѣлено цѣлымъ рядомъ промежуточныхъ видѣній (XI, 16-XIV). Какъ понимать эти видѣнія? Не позволительно ли и здѣсь обратиться къ аналогіи? За снятіемъ седьмой печати (VIII, 1) слѣдуютъ стихи 2-5, раскрывающіе смыслъ возглашенія семи трубъ, связанныхъ съ седьмою печатью. Не надо ли въ такомъ же смыслѣ понимать и заключительное видѣніе главы XI (15-19)? За седьмою трубою (которая раскроется въ образахъ семи чашъ) наступитъ желанный конецъ; царство міра станетъ царствомъ Божиимъ? Если такъ, то и видѣніе двухъ свидѣтелей (XI, 1-13) получаетъ, по аналогіи съ главою

VII, значение отступленія, пролептического по отношенію къ главамъ XII-XIV, а смыслъ этихъ послѣднихъ главъ придется видѣть въ характеристикѣ того момента, къ которому относится возглашеніе седьмой трубы. Это — возстаніе зла въ планѣ небесномъ, внѣвременномъ (XII), и въ планѣ земномъ (XIII) въ образахъ дракона и двухъ звѣрей, которымъ противопоставляется слава Агнца и Его воинства (XIV, 1-5). Возглашеніе седьмой трубы означаетъ наступленіе суда (XIV, 6-20). Судъ совершается въ изліяніи семи чашъ (XV-XVI, ср. XVII, 1 и XVIII).

Наконецъ, правильное пониманіе плана Апк. требуетъ яснаго отвѣта и на вопросы, вызываемые построеніемъ послѣднихъ главъ. И, прежде всего, дѣйствительно ли существуетъ та трудность, съ которой считались наши толкователи? Къ настоящему рѣшенію подошелъ, какъ мы видѣли, Lohm уer. Но нельзя ли поставить вопросъ еще проще и еще общѣе? Апк. есть слово ободренія въ гоненіи (ср. напр., Allo, стр. IV, Charles, стр. XXII или, по опредѣленію Lohmeyer'a, книга мученика для мучениковъ. Таково его ближайшее назначеніе. Не естественно ли, въ такомъ случаѣ, понимать XXII, 14, 15 и даже XVI, 15, какъ отступленія автора, имѣющія цѣлью предостеречь читателя противъ грозящихъ ему опасностей? И неужели въ такихъ стихахъ, какъ XXI, 27 слѣдуетъ видѣть указаніе на существующее еще зло, а не ссылку на конечное раздѣленіе XX, 13-15 (ср. XXI, 8)?

Это не все. Выше былъ указанъ дефектъ комментарія Lohmeyer'a: недостаточное вниманіе къ эсхатологiи, какъ таковой. До извѣстной степени, — можетъ быть безсознательно, — этимъ пренебреженіемъ къ конкретно пророческой сторонѣ Апк. и преувеличеннымъ вниманіемъ къ тому, что составляетъ его значеніе *для нашихъ дней*, погрѣшаютъ и другіе толкователи. Къ комментарію Zahn'a это замѣчаніе относится меньше, чѣмъ къ другимъ. Но чрезмѣрный интересъ къ исторiи, характерный для толкователя раціонализмъ и психологизмъ лишаетъ и его надлежащаго пониманія эсхатологической перспективы. Charles перечисляя во Введеніи тѣ экзегетическіе методы, которыми онъ пользовался при толкованіи, называетъ на второмъ мѣстѣ — и притомъ съ особымъ удареніемъ — методъ эсхатологическій, предполагаемый пророческимъ содержаніемъ книги (стр. XIII-CLX и сл.). и переходитъ затѣмъ къ возраженіямъ противъ аллегорическаго толкованія тысячелѣтняго царства. Этимъ методологическимъ предпосылкамъ, сформулированнымъ во введеніи, онъ остается вѣренъ и въ комментарий. Но психологическое удареніе незамѣтно перемѣщается въ другую область. Считая Апк. *a book for the present day* (ср. т. I., стр. XV), Charles нигдѣ не высказываетъ мысли, чтобы наша эпоха — *the present day* — была, «началомъ болѣзней». Совершенно наоборотъ. Въ допол-

нительномъ примѣчаніи (additional note) къ главѣ XVII объ Антихристѣ, Charles пишетъ (т. II, стр. 86): ни одно великое пророчество не находитъ своего совершеннаго исполненія въ какомъ нибудь одномъ событіи или рядѣ событій. Фактически оно можетъ и вовсе не исполниться въ отношеніи къ тому объекту, противъ котораго оно было первоначально направлено пророкомъ или тайнозрителемъ. Но если оно есть выраженіе великой моральной или духовной истины, оно, несомнѣнно, исполнится многократно и многообразно и съ разной степенью полноты». Конкретно, для Іоанна выраженіемъ Антихриста былъ Римъ и его кесарь, для Charles'а современнымъ его представителемъ является кайзеръ и его народъ. Ясно что при такомъ подходѣ эсхатологія въ собственномъ смыслѣ, какъ ученіе о *последнихъ* временахъ, фактически отодвигается на задній планъ. Для Allo какъ было отмѣчено выше, эсхатологическая эпоха уже наступила съ воплощеніемъ Христовымъ. И, поскольку, такимъ образомъ, грань, отдѣляющая вѣка, перемѣщается изъ будущаго въ прошлое, и многія предсказанія Апк. оказываются уже исполненными, какъ напр., предсказаніе о двухъ звѣряхъ — во второмъ и третьемъ вѣкѣ (ср. введение, стр. СХХV и слл. и экскурсъ ХХХ), — преимущественное вниманіе и у Allo направляется не на грядущее преображеніе, и главы XX-XXII толкуются примѣнительно къ Церкви. Но Апк. есть книга пророческая, и его пророческаго значенія толкователь никогда не долженъ упускать изъ виду. Гдѣ же ключъ къ его пророческому толкованію?

Нѣкоторыя данныя для отвѣта на этотъ вопросъ мы имѣемъ въ комментаріяхъ Charles'а и Lohmeyer'а къ главѣ VI (ср. еще у Lohmeyer'а къ главѣ XVI стр. 130). И Charles и Lohmeyer обратили вниманіе на тотъ параллелизмъ, который наблюдается между бѣдствіями, наступающими при снятіи первыхъ шести печатей, и пророческими образами эсхатологической рѣчи у синоптиковъ (Мф. XXIV и паралл.). И болѣзни, предрекаемыя Спасителемъ, слѣдуютъ въ томъ же порядкѣ*), въ какомъ онѣ наступаютъ по мѣрѣ снятія апокалиптическихъ печатей. Какъ далеко идетъ этотъ параллелизмъ? Синоптическую параллель шести печатямъ мы имѣемъ Мф. XXIV, 6-29. Но эта синоптическая параллель содержитъ и нѣкоторыя другія предсказанія. (Мф. XXIV, 11, 12, 14-28), которыя допускаютъ сближенія съ другими апокалиптическими образами (ср., напр. Мф. XXIV, 11, 23, 24 и Апк., XIII, 11 и слл.). Тѣмъ не менѣе, вопреки Lohmeyer'у (стр.

*) Этотъ порядокъ можетъ быть приблизительно восстановленъ, если мы возьмемъ за основу текстъ Мф. (XXIV) и дополнимъ его параллельнымъ матеріаломъ Лк. XXI 11 (къ Апк. VI, 7, 8) 25, 26 (къ Апк. VI, 14 и слл.).

130), который съ синоптической эсхатологіею сближаетъ всю первую половину Апк. до XIV, 14 включительно, безспорный параллелизмъ можетъ быть установленъ только между Мф. XXIV, 6-29 (съ указанными пропусками) и апокалиптическими шестью печатями. Если такъ, то не вытекаетъ ли отсюда, что мы вправѣ ожидать параллелизмъ и дальше? У синоптиковъ непосредственно за стихійными знаменіями слѣдуетъ явленіе Сына, предполагающее судъ (ср. Мф. XXIV, 29, 30 и слл., 40, 41 и паралл.). Но о совершеніи суда въ эсхатологической рѣчи не говорится, и только приточно раскрывается его смыслъ (Мф. XXV). Понятіе суда предполагаетъ возможность двоякаго исхода; осужденія и оправданія; и торжество добра предполагаетъ поражение зла. Мы видѣли, что снятіе седьмой печати приводитъ къ возглашенію семи трубъ, а седьмою трубою, по мысли Тайнозрителя, весьма вѣроятно, возвѣщается наступленіе суда, изображаемаго въ символахъ жатвы и сбора винограда и совершающагося въ изліяніи семи чашъ. Если эти сопоставленія заслуживаютъ вниманія, то встаетъ вопросъ: не вправѣ ли мы видѣть въ апокалиптическихъ образахъ главъ VIII и слл. раскрытіе не болѣе какъ намѣченнаго у синоптиковъ явленія Сына? Иными словами, не начинаются ли главныя предсказанія Апк. какъ разъ тамъ, гдѣ кончается предреченное Спасителемъ ученикамъ наканунѣ Страстей? Вопросъ этотъ долженъ быть поставленъ и требуетъ отвѣта. Для пониманія эсхатологическаго содержанія Апк. онъ имѣетъ первостепенное значеніе.

На этомъ можно кончить. Дѣло науки указать методъ. Только въ эсхатологическомъ свершеніи станетъ доступна чело-вѣческому духу тайна новозавѣтнаго пророчества, запечатлѣнная семью печатями. Но, введя запечатлѣнную книгу въ священный канонъ, Церковь указала намъ долгъ изслѣдованія и лежащій передъ нами плодъ испытующей мысли заслуживаетъ благодарнаго признанія и повелительно требуетъ дальнѣйшихъ усилій.

С. Б е з о б р а з о в ъ.

Іюль 1928.
Селевацъ (Сербія).

Я. Беме въ Россіи.

R. M. BLÜTH: *Chrześcijański Prometeusz*. Христiанскій Прометей. Вліяніе Беме на концепцію третьей части «Дзядовъ» Мицкевича. (въ «Трудахъ комиссіи по изслѣдованію исторіи литературы и просвѣщенія». т. III., Варшава. 1929. Стр. 178-212).

Работа Р. М. Блюта представляетъ для историка религіозныхъ теченій въ славянскомъ мірѣ интересъ съ двухъ точекъ зрѣнія. Во-первыхъ, она обѣщаетъ во второй — еще не напечатанной — части обогатить наши свѣдѣнія о вліяніи великаго теософа на славянскую мысль. При этомъ лишній разъ обнаруживается «надконфессіональный» характеръ христiанской мистики и теософіи, — какъ извѣстно вліяніе мистическихъ теченій новаго времени не ограничивалось — въ противоположность теологической мысли — рамками одного только изъ христiанскихъ исповѣданій (ср. напр. вліяніе *протестанта* Беме въ *католическомъ* мірѣ или вліянія *католическаго* квіетизма въ *протестантской* Швейцаріи). Во-вторыхъ, въ опубликованной части авторъ касается крайне важнаго и интереснаго вопроса о взаимномъ вліяніи религіозной мысли различныхъ славянскихъ народовъ. Вліяніе Беме на Мицкевича уже отмѣчалось въ извѣстной работѣ Квачалы о вліяніи Беме на Коменскаго (въ сборникѣ въ честь Ламанскаго, СПб, 1907). Блютъ возводитъ это вліяніе къ въздѣйствію московскихъ «мартинистовъ», вліянія которыхъ не избѣжалъ и одинъ изъ интереснѣйшихъ представителей польской религіозной мысли — Товянскій. Такимъ образомъ, вскрывается интересная страница русскаго вліянія на польскую мысль. Блютъ считаетъ для своей цѣли необходимымъ дать очеркъ вліяній Беме въ Россіи. Упомянувъ о Кюльманѣ, авторъ особенно внимательно останавливается на вліяніяхъ Беме въ XVIII вѣкѣ. Новаго его изложеніе, правда, не даетъ ничего, но мы имѣемъ первый общедоступный очеркъ исторіи русскаго «беміанства». Попутно брошено и нѣсколько замѣчаній о вліяніи Беме на Мицкевича. Матеріалъ автора кое въ чемъ слѣдовало бы дополнить. Такъ: въ «Обзорѣ русской духовной литературы» (12 изд. кн. II., Черниговъ, 1863, стр. 116 и слд.) Филаретъ сообщаетъ, что онъ получилъ отъ *крестьянъ* Харьковской губерніи нѣсколько рукописей переводовъ сочиненій Беме XVIII в. и считаетъ (безъ достаточныхъ, впрочемъ, основаній) авторомъ этихъ переводовъ Сковороду (допускать *непосредственное* вліяніе Беме на Сковороду нѣтъ необходимости, — см. мою статью «Г. С. Сковорода и нѣмецкая мистика» въ «Трудахъ Русскаго Народнаго Университета въ Прагѣ». т. II. Прага. 1929). Не слѣдовало за-

бывать о вліяніи «беміанцевъ» западныхъ (изъ которыхъ особаго вниманія заслуживаетъ Пордеджъ или Пордечъ какъ его называли въ Россіи въ то время). Какъ разъ для изученія вліяній многочисленныхъ беміанцевъ печатный и особенно рукописный матеріалъ имѣется достаточный. Здѣсь будущій ислѣдователь имѣетъ богатѣйшее поле для работы. Слишкомъ мало сказано о Гамалѣ, къ характеристикѣ котораго надо, наконецъ, привлечь его письма. Ошибочно утвержденіе автора, что «Объ истинномъ христіанствѣ» Арндта впервые стало извѣстно въ Россіи (въ рукописи) въ 1784 году, — книга эта была ранѣе напечатана по-русски Ф. Прокоповичемъ и при Елизаветѣ Петровнѣ подверглась запрещенію.

Во второй главѣ авторъ даетъ очеркъ вліяній мистиковъ и, въ частности, отзвуковъ вліянія Беме въ царствованіе Александра Перваго. Здѣсь цѣлый рядъ интересныхъ замѣчаній о польскихъ связяхъ съ русскимъ масонствомъ (свѣдѣній о польскихъ масонахъ на Украинѣ въ отдѣльныхъ случаяхъ можно было бы дополнить). Намѣчена и интересная тема связи Мицкевича со славянофильствомъ (какъ сообщаетъ самъ Мицкевичъ, въ 1827 г. въ результатъ длиннаго спора онъ, Кирѣевскій и Розбергъ сошлись на беміански-звучащей формулировкѣ ученія о Божествѣ). Недостаточны заключительныя замѣчанія автора о вліяніяхъ Баадера въ Россіи и о современномъ русскомъ «беміанствѣ» Бердяева. Вѣроятно, изъ-за опечатки въ списокъ вліявшихъ въ Россіи квіетистовъ попала какая-то «M-me du Toit», — это, конечно, лозаннскій мистикъ и издатель сочиненій M-me de Guyon, Dutoit de Mambrini, книга котораго «Philosophie divine appliquée aux lumières naturelle, magique, astrale, etc.» вышла въ 1817 г., въ русскомъ переводѣ и котораго еще въ 1796 году цитировалъ біографъ Сковороды — Ковалинскій. Вліяніе Дютуа на Сковороду не исключено. «Мистическая рукопись Чаадаева» какъ установлено сейчасъ въ Сов. Россіи, въ дѣйствительности произведеніе декабриста Облеухова.

Работа Блюта лишній разъ напоминаетъ объ интереснѣйшей и все еще недостаточно освѣщенной темѣ о вліяніи западной мистики въ Россіи.

Д м и т р і й Ч и ж е в с к і й.

